

الفهرس

الصفحة

7	: الشاذلي بويحيى	الطيب العشاش
	: طرافة الفارابي بين معاصريه في طرح	جالك لنقاد
11	: إشكالية اللغة العربية	
29	: مصطفى خريف ناقدا	محمد قوبعة
51	: من مراجع الانتلاف إلى نماذج الاختلاف	نزار التجديتي م
	: القص في اخبار الفرج بعد الشدة	البشير الوملاتي
91	: للتوخي	
129	: من مظاهر الحجاج في كليله ودمنة	محمد علي القارصي
159	: في مفهوم الغريب عند القدامى	شكري السعدي
189	: مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني	محمد ابن الطيب
229	: القراءة المسيجة في موازنة الأمدي	فاتن حسني
263	: الواقع والخيال في الشعر العربي	تقديم الكتب : نهى الشاوش



الشاذلي بويحيى (1918 - 1997)

الطيب العشاش

يوم 20 أكتوبر 1997 فقدت تونس أحد رواد التعليم العالي إذ فقدت الجامعة التونسية علما من أعلامها. يوم 20 أكتوبر مات الشاذلي بويحيى بعد أن بلغ ثمانين سنة وقف معظمها على الدراسة والتدريس والبحث.

ولد الشاذلي بويحيى يوم 20 أكتوبر 1918 بسوق الاربعاء أي جندوبة حاليا بالشمال الغربي من الجمهورية التونسية من أب أصله من الجريد التونسي وأم جندوبية من أصل جزائري.

دخل المدرسة الابتدائية على قلة من كان يدخلها في تلك الربوع وذلك الزمان وبعد إتمام الدراسة الابتدائية انتقل الى تونس العاصمة وزاول دراسته الثانوية بالمدرسة الصادقية فتحصل تباعا على شهادة البروفيه العربية Brevet d'Arabe وشهادة الديبلوم العليا في اللغة والآداب العربية Diplôme supérieur de langue et littérature arabes ثم رحل، شأنه في ذلك شأن النجباء، إلى فرنسا والتحق بجامعة الصربون حيث تحصل على الإجازة في العربية ثم رجع إلى تونس لينخرط في سلك التعليم الثانوي من سنة 1943 - إلى سنة 1953 وشارك في الأثناء في مناظرة التبريز ونجح فيها في دورة 1949 ثم درس بداية من سنة 1953 بالتعليم العالي بما كان يسمى معهد الدراسات العليا ثم منذ استقلال تونس سنة 1956 بدار المعلمين العليا فور إنشائها ثم منذ تأسيس الجامعة التونسية بكلية الآداب والعلوم الانسانية.

بدأ التدريس بالجامعة بصفته أستاذا مبرزا وأعد في الأثناء بجامعة الصربون بباريس أطروحة دكتورا دولة قدمها للمناقشة في ماي 1969 فأصبح من وقتها أستاذا محاضرا ثم أستاذا للتعليم العالي.

وقف الشاذلي بويحيى حياته على التدريس بالتعليم الثانوي ثم بالجامعة ولم يتقلد المناصب الادارية لا في ميدان التربية ولا في غيره من الميادين بل ظل للتعليم وفيما. واكب نشأة التعليم الجامعي ونموه بقسم اللغة والآداب العربية وكان إلى جانب ثلاثة زملاء أو أربعة يساهم في التدريس في مختلف سنوات الإجازة أو الأستاذية ثم كان من بين الذين بعثوا مناظرة التبريز في اللغة والآداب العربية وكان رئيس دورتها الأولى سنة 1970 كما ساهم سنة 1979 في مناقشة أول دكتورا دولة تقدم بكلية الآداب والعلوم الانسانية وتوالت مساهماته في مناظرة التبريز ومناقشة الأطروحات بصفته رئيسا أو عضوا بصورة منتظمة إلى سنة 1985 سنة

تقاعدته ثم دُعي بعد ذلك خاصة بصفته أستاذا مشرقيا إلى بعض المناقشات هذا بالجامعة التونسية. ثم إن الشاذلي بويحيى ساهم بدروس مؤقتة بجامعة أجنبية عديدة بمقتضى استدعاء منها أو إيفاد من الجامعة التونسية فأفاد منه الطلبة بجامعة الجزائر والرباط وفاس ونواكشوط وبيروت ودرس مدة سنتين بجامعة الصربون وشارك بباريس في مناقشة الأطروحات بصفته رئيس لجنة أو عضوا بها في مناسبات مختلفة.

لم يقصر الشاذلي بويحيى نشاطه على التدريس والمساهمة في المناظرات ومناقشة الأطروحات بل ساهم كما يقتضى التعليم العالي - في البحث العلمي فقد اهتم في بحوثه شأنه في ذلك شأن زملائه الرواد بالحضارة التونسية وتمثلت أطروحته في أطروحتين : رئيسية درس فيها الحياة الأدبية بإفريقية في العهد الصنهاجي وأبرز خصائص مدرسة القيروان في الأدب والشعر والنقد الأدبي وتكميلية تمثلت في تحقيقه كتاب ابن رشيق «قراءة الذهب»، وهذا الاهتمام بالأدب بتونس يظهر كذلك في إشرافه على أطروحات ثلاث قدمها ثلاثة من طلبته حول «الحياة الأدبية بإفريقية في العهد الأغلبي والفاطمي ثم الحفصي» مما يدل على أن الشاذلي بويحيى كان صاحب برنامج أو مشروع متكامل يرمي إلى إبراز مكانة تونس الأدبية ومنزلة الأدب التونسي في مختلف عصوره، وكذلك مساهمة الأفارقة في الحياة الثقافية بالأندلس.

كان الشاذلي بويحيى أيام كان يعدّ أطروحته أو يشرف على أطروحات بعض طلبته يغذي بعض المجلات بل وحتى بعض الجرائد التونسية اليومية بمقالات عن تاريخ الأدب العربي عامة وبعض أعلامه من القدامى خاصة مثل الخنساء وبشار والمتنبي والحصريين وابن رشيق وابن خفاجة وابن شهيد ومن المعاصرين مثل الحليوي والشابي.

وتشهد مجلة حوليات الجامعة التونسية. وقد كان من أبرز مؤسسيها، على تنوع بحوثه وعمقها ودقتها رائدة فيها الموضوعية في

البحث والتعبير عن رأيه في لغة عربية فصاحتها تحبب إليك قراءة مقالاته المرة تلو المرة وفي العدد 28 لسنة 1988 من هذه المجلة، وقد خصص لتكريمه قائمة مفصلة لكتبه ومقالاته سيفيد منها طلبة العلم جيلا فجيلا.

وتظهر شخصية الشاذلي بويحيى قوية في التدريس والبحث يجادل السائد ويكشف الظنون معترفا لذوي الفضل بفضلهم ويفضح جهل الجاهلين ويرفع الغبن عن المغبونين كذا كان في كل ما كتب وكان في حياته خارج الجامعة مثال الاستقامة والكرامة وعزة النفس وكان لمن يكره الموت والبلى ويعجبه ريح الحياة وطيبها، كان يحب السفر يبحث ويحاضر ويدرس وينهل من ملذات الحياة بأشهر مدن الغرب أو أشهر مدن العالم باريس وكان يقدر الصداقة القدر الأعظم فلم يكثر من الأصحاب ولكنه يأنس أيما أناس لمن يصطفاهم من جيله أو ممن يصغره بكثير يبوح لهم بسرّه وبسرّهم له يبوحون يعتبرون عن فرحهم حيناً وأحياناً يتألمون وكم كان يخاف خوف أبي العتاهية إذ قال :

سيعرض عن كري وتنسى مودتي ويحدث بعدي للخليل خليل

ويظهر هذا الخوف أيضا في ترديده بيت : الصمة القشيري

تمتّع من شميم عرار نجد فما بعد العشيّة من عرار

ولكن الموت قضاء والقضاء لا مردّ له . وكلّ من عليها فان، غير أنّ . موت أعلام الفكر - كما قال هو في تأبين حسن حسني عبد الوهاب - تورّ لأجسامهم ليس إلّا. بل ومن الناس من يدخل بوفاته حياة الخلود. يموت الفتي فتتجلّى للأنام فضائله شاهدة مدى الأبد، وكذا موت بويحيى.

الطيب العشاش

طرافة الفارابي بين معاصريه في طرح إشكالية اللّغة العربيّة⁽¹⁾

جاك لنقاد

Jacques Langhade

جامعة بوردو III فرنسا

المعهد الفرنسي للدراسات العربية

- دمشق -

إن القرن الرابع الهجري / العاشر الميلاديّ هامّ فيما يتعلق بتفكير العرب في القضايا المتّصلة بلغتهم. فمنذ نهاية القرن الثاني وضعت المؤلّفات الجامعة في النّحو واللّغة والعروض مع سيبويه والخليل. وتواصلت بعدهما حركة إنتاج المعرفة الكبيرة التي تدلّ أعمالهما على حيويتهما. ولما ساهم الفارابيّ من وجهة فلسفية في هذه الحركة الفكرية الهامة تنزّل في إطار عامّ نريد عرضه كي نبرز طرافته في أحسن مظاهرها.

فالحركة في بداية العلوم المصطلح عليها بعلوم اللغة كانت تلقائية أكثر مما كانت متّسمة بتفكير واع. وكان النّحاة واللّغويون ينجزون عملا تطبيقيا أكثر منه نظريا ويحرصون حرصا شديدا على وضع قواعد الاستعمال أكثر من حرصهم على ابتكار علم جديد. ونلاحظ في هذا

(1) هذا مختصر البحث الذي ساهم به جاك لنقاد في الملتقى العلمي الدولي الذي نظّمته مائة المجلّة بتونس من 23 الى 26 نوفمبر 1994 بمناسبة مرور ثلاثين سنة على تأسيسها وقد نشرت سنة 1995 أعمال الملتقى في 4 أعداد متوالية 36، 37، 38، 39 وتاجّل نشر هذا البحث لأسباب فنية.

النطاق الفترة التاريخية التي اقتضاها الأمر كي يأخذ مصطلح نحو مفهومه الحديث وكى تحصل صناعة المعاجم على بعض الاستقلال الذاتي وهذا إلى حد أن مصطلح «نحويون» استعمل في هذا المجال في الكتاب، ليعين المشتغلين باللغة أكثر من الذين نسميهم اليوم نحاة.

وبيّن التفكير اللغوي في مجال العلوم الدينية كالفقه والكلام أيضا هذا الحرص على تطبيق أولي لم يكثرث بعد بتعريف مجال البحث تعريفًا نظريًا. فالنصوص التي تناول اللغة العربية وضعت لهدف ديني يشبه ما ساد في بداية العلوم اللغوية. والنصوص الدالة على هذا كثيرة مثل كتابات ابن حزم وكتابات أبي حاتم الرازي ...

إن اهتمام أنمة اللغة سرعان ما انصبّ على بيان المنزلة الخاصة المتميزة للغة العربية. إذ هي لغة الوحي. وهي بذلك أفضل اللغات. وهي في نفس الوقت لغة الوحي لأنها أكمل اللغات. ومقاله الأزهرى في هذا الشأن في كتابه تهذيب اللغة يفيدنا بصورة خاصة⁽²⁾ :

ففي إطار هذه الإشكالية ستوضع قضية أصل اللغة بكل ما يترتب عن اختيار التوقيت أو الإصطلاح من نتائج وستمثل طرافة الفارابي في القطع مع هذه الإشكالية أو الأصح في معالجة قضايا اللغة في نطاق إشكالية فلسفية للتفكير في المعرفة. فهو يعيد بناء تكون اللغة من وجهة نظرية ويفسّر استعمال العلامة اللغوية بالحاجة إلى التواصل. وقد تجاوز مشكل التساؤل عن أصل اللغة الذي ظهر في عصره والذي انحصر في مقابلة الطبيعة بالإصطلاح ليتساءل عن قضية التسمية. فاللغة ليست أداة تعبير وتواصل فحسب. وإنما هي أيضا أداة معرفة تعتمد في الآن نفسه الألفاظ والمدلولات.

وتتميز بذلك مقاربة الفارابي عن مقاربات معاصريه إذ لا تنزّل ضمن إشكالية دينية سيطر عليها القرآن واللغة العربية. ويستج عن ذلك

(2) الأزهرى - تهذيب اللغة - دار صادر - د.ت م م 9 - 10.

تقديم تصوّر يجعل من العربية لغة كسائر اللغات ومن العلوم الدينية علومًا كسائر العلوم. وقد وضع الفارابي من جهة أخرى فيما يتعلّق بألفاظ الفلسفة نظرية طريفة لأخذ الفلسفة عن أمة لها لغة أخرى. وحلّل مختلف الوضعيات التي من شأنها أن توجد عند ما يجب وضع اصطلاحات جديدة للتعبير عن مفاهيم جديدة.

إنّ الفارابي (870 - 950 م) رجل من القرن الرابع للهجرة / العاشر للميلاد. وهو قرن هامّ جدًّا في تاريخ الآداب والفكر العربي. فقد ظهر في الشعر والنثر والعلوم الدينية والفلسفة على السواء مفكرون أفاضل ومصنّفون كبار ساهموا في ازدهار هذا العصر. فليس غريبًا أن يساهم هذا القرن مساهمة هامة في قضايا اللغة العربيّة لغة العرب. لقد وجدت حركة فكرية كاملة حول هذه القضايا. وهي حركة تنزل ضمن سِتّة تعود إلى أقدم عهود التراث العربي الإسلامي. وسيساهم الفارابي بدوره في هذه الحركة. ونريد في هذا السياق أن نبين بالخصوص كيف تمثّل مساهمة الفارابي عمليًا فلسفيًا طريفاً يختلف في أكثر من مظهر عن سابقه ومعاصره.

وسنعمل هذا أولاً ببيان التواصل الموجود في التفكير اللغوي من خلال تطوّراته منذ القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وبهذا نتفهّم جيّدًا القطيعة التي أحدثتها إشكالية الفارابي سواء في تساؤله عن نشأة اللغة أو في حياتها وتطوّرها.

إنّ تفكير العرب في لغتهم يعود إلى العقود الأولى من الإسلام والنصوص والأخبار الأولى حول هذا الموضوع ترجعنا إلى القرن الثاني بصورة دقيقة وإلى القرن الأول في إطار الروايات المطردة حول بداية النحو. وتحيل جميع الأخبار على أبي الأسود الدؤلي.

فالسنة كما وصلت إلى القرن الرابع قارة. ونجد ما يدل عليها من عديد الشهادات والأقوال ... ولن نذكر إلّا ما قاله ابن التيمّ في الفهرست (65 - 71).

- قال محمد بن أسحق . زعم أكثر العلماء أن النحو أخذ عن أبي الأسود الدؤلي وأن أبا الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام،⁽³⁾.

- قال أبو جعفر بن رستم الطبري . إنما سمي النحو نحواً لأن أبا الأسود الدؤلي قال لعلي عليه السلام وقد ألقى عليه شيئاً من أصول النحو . قال أبو الأسود واستأذنته أن أصنع نحو ما صنع فسمى ذلك نحواً . وقد اختلف الناس في السبب الذي دعا أبا الأسود إلى ما رسمه من النحو . فقال أبو عبيدة : أخذ النحو عن علي بن أبي طالب أبو الأسود . وكان لا يخرج شيئاً أخذه عن علي كرم الله وجهه إلى أحد حتى بعث إليه زياد أن اعمل شيئاً يكون للناس أماماً ويعرف به كتاب الله . فاستغفاه من ذلك حتى سمع أبو الأسود قارناً يقرأ أن الله يريء من المشركين ورسوله بالكسر . فقال : ما ظننت أن أمر الناس آل إلى هذا . فرجع إلى زياد . فقال : افعل ما أمر به الأمير فليغنى كاتباً لقنا يفعل ما أقول،⁽⁴⁾.

فهذه السّنة مفيدة لا من الوجهة التاريخية ولكن لأنها تسمح لنا بفهم تصوّر العرب في ذلك العصر لنشأة النحو والعلوم اللّغوية . وما يعيننا هنا هو الحرص المزدوج على الرّجوع إلى القرآن والعودة إلى الأجيال الأولى من المؤمنين ممثلة في شخص عليّ . ويظهر الجانبان من هذه الأخبار بحسب تصويرها لأبي الأسود إما باعتباره تلميذاً لعليّ يدوّن هو نفسه تعليمه وإما باعتباره عارفاً باللّغة لا يقبل أن يضع قواعدها إلاّ من أجل لحن قرآء القرآن .

الاحالة على القرآن تدلّ على أهميّة العامل الدينيّ في الدّراسات اللّغوية عند العرب وفي تصوّرهم للغة العربية . وسنرى هذا فيما بعد عند

(3) ابن التّديم الفهرست . فلوجل . بيروت - ص 40 .

(4) نفسه - ص 42 .

التعرض إلى كمال اللغة العربية. أما الحاجة إلى العودة إلى الأجيال الأولى من المؤمنين فهي دالة على الأهمية التي أولوها إلى الإسناد وإلى الحاجة إلى سلسلة إسناد حقيقية. تلك هي إحدى خصائص السّنة الشفوية.

وتوجد سمة أخرى هامة لبدايات التفكير اللغوي تتمثل في كيفية وعي هؤلاء المفكرين الأوائل في القضايا اللغوية بذاتهم. فنحن نرى اليوم بضرب من إسقاط مقولاتنا على الماضي أنّ هؤلاء هم النّحاة. ونترجم مصطلح نحو بكلمة (grammaire) ونحويّ بكلمة (grammairien). ويبدو أنّ ذلك تعسّف في العبارة إذا ما راعينا لغة سيبويه في الكتاب. (انظر في هذا الصّد المعجم المفهرس لتروبو). والواقع أنّه مضى وقت طويل قبل أن تصبح مصطلحا يدلّ على ما يدل عليه (grammaire) من علم. وكان النّحاة مارسوا التطبيق أكثر مما وضعوا نظرية. فقد كانوا يبحثون عن وضع قواعد للاستعمال أكثر من ابتكار علم جديد. وشبه بهذا وضع المعجميّة. فالمعاجم الأولى للألفاظ وأولى دراسات المفردات ظهرت كما هو شأن الكتب الأولى ذات الصبغة النّحوية خلال القرن الثاني للهجرة. وفي هذين المجالين نجد اليوم أنفسنا أمام وضعيّة خاصّة جدا تتمثل في كتابين هامّين هما كتاب سيبويه وكتاب العين للخليل وقد حجب اكتمالهما تماما المؤلّفات أو المحاولات التي سبقتهما. ويضاف إلى ذلك في عصر لاحق أي في القرن الرابع / العاشر بعد أن تكوّن علم النّحو أن علم المعاجم رغم وضع مؤلفات أساسية لن يعتبر علما مستقلا بنفسه عن المعرفة اللغويّة.

بل صّنف العلماء فيه ضمن النّحاة (انظر في هذا قول صاحب الفهرست عن الخليل).

إنّ التفكير في اللّغة يسم أيضا علوما كالفقه والكلام. فهذان العلمان كالنّحو يتسمان بطابع تطبيقيّ وبالحرص على الاستجابة إلى وضعيّات معيّنة أكثر من وضع نظريّة أو ابتكار علم ذي نزعة شاملة. ذلك هو شأن مختلف المدارس الفقهيّة التي تأسست بحسب الحاجة. وهو شأن علم الكلام

أيضا. فهذان العلمان يتصلان اتصالا متينا باللغة وذلك يبدو حتى في تسميتهما.

أما في الفقه فساكتفي بنصين للشافعي (الرسالة - رقم 138 - 139 - ورقم 153) يبينان اكتمال اللغة العربية في ذاتها وبصفتها المقدسة باعتبارها لغة الرسول. ومصطلح فقه نفسه يحيل إلى مجال اللغة بدلالته على الفهم كما هو الشأن في مصطلح فقه اللغة.

138] - ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا. ولا نعلم يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي. ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه.]

139] - واللعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه. لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء.].

153] - وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي ولا يجوز - والله أعلم أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد بل كل لسان تبع للسانه وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه. (5).

وكذلك الأمر وبصورة أوضح في علم الكلام الذي يحيل مصطلحه نفسه إلى ميدان اللغة. ونجد في مؤلف أبي حاتم الرازي. كتاب الزينة في كلمات العربية الإسلامية. مجموعة من النصوص الهامة عن اللغة عامة واللغة العربية خاصة. ويقوم تفكير الرازي عموما على تأكيد تميز العربية نظرا إلى دورها الديني المقدس. فالعربية باعتبارها لغة النزول الأولى ولغة كلام الله لا يمكن ألا تكون قد بلغت درجة الكمال.

(5) الشافعي - الرسالة - ص ص 42 - 43.

وكمال العربية هذا وهو ضروري لأنها لغة القرآن فلا يقتضي تبريرا دينيا فقط بل يقتضي أيضا تبريرا تقنيا : ويبيّن الرازي كيف أن طبيعة اللغة العربية وبنيتها تجعلان منها لغة تفوق كلّ اللغات الأخرى. ولأنّها اللبغة الأكثر اكتمالا من الناحية الصناعية فقد اختيرت لتكون لغة الوحي الأخير. فالرازي يقول :

«وبعثه بأفصح اللغات وأعطاه أتمّ الكلمات وأنطقه بأبين لسان ليفصل للناس ما نزل إليه بأبلغ بيان فقال عز وجل : أنزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين (المجلد الأول ص 60).

ويضيف : إن أفضل اللغات الأربع لغة العرب وهي أفصح اللغات وأكملها وأتمها وأعذبها وأبينها. ولم يحرص الناس على تعلم شيء من اللغات في دهر من الدهور ولا في وقت من الأوقات كحرصهم على تعلم لغة العرب. ص 61^(*).

وهذه طريقة في النظر شائعة في التفكير اللغوي العربي. وينتج عنها أن العربية لم تعد لغة كسائر اللغات. فمنزلتها منزلة خاصة. فهي ليست مجرد أداة صناعية كجميع اللغات بل هي حقيقة في ذاتها لها قيمة خاصة بها.

وبجد مثالا عند الأزهري (895/282 - 980/370) المعاصر للفارابي وكان أصغر منه بخمس وعشرين سنة في مقدّمة كتاب «تهذيب اللّغة». ويمكن القول إن القرآن عنده هو البداية. ومحال أن يتصور شيء غير هذا. فهو منطلق كلّ معرفة وكل علم وكل تفكير . فشمة صلة وثيقة حميمة بين القرآن واللّغة العربية من حيث طبيعتها ونظرا إلى أن العربية

(*) أبو حاتم الرازي. كتاب الزينة القاهرة 1957 - 1958.

لغة النزول فهي أفضل اللغات. وتتجلى هذه الأفضلية عند الأزهرى بالخصوص في غزارة الفاظها.

ويلخص الثعالبي تلخيصا حسنا نظرة اللغويين هذه في الرسالة التي قدم بها لكتاب فقه اللغة قائلا :

- من أحب الله تعالى أحب رسوله محمدا صلى الله عليه وسلم ... ومن أحب الرسول العربي أحب العرب. ومن أحب العرب أحب العربية التي بها أنزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب ... ومن أحب العربية غني بها وثابر عليها وصرف همته إليها ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وأتاه حسن سريرة فيه أعتقد أن محمدا صلى الله عليه وسلم خير الرسل والاسلام خير الملل والعرب خير الأمم والعربية خير اللغات والألسنة والإقبال على تفهيمها من الديانة إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين وسبب إصلاح المعاش والمعاد⁽⁶⁾.

فاجدل حول أصل اللغة قد قام في القرن الرابع / العاشر في عهد الفارابي هل هي توقيف من الله أم هي نتيجة اصطلاح وذهب أكثر اللغويين إلى التوقيف وبعضهم الآخر إلى المزج بين الرأيين.

وكانت الاشكالية عند الفارابي وإن ظهرت في السياق الذي أشرنا إليه مختلفة تماما وتتسم بطرافة كبيرة بالنظر إلى معاصريه من اللغويين. فطرافته تتمثل في القطع مع طريقة وضع مشكل اللغة التي ميّزت معاصريه وسابقيه. فهو لا يعالج قضايا من وجهة دينية بل من وجهة فلسفية قائمة على التفكير في المعرفة كما سئرى بعد حين. فهو يتصور نظريا تكون اللغة ويفسر استعمال العلامة اللغوية بالحاجة إلى التواصل. فسيتجاوز قضية التساؤل عن أصل اللغة الذي ظهر في عصره من خلال

(6) الثعالبي - فقه الله - القاهرة 1972 - ص 21.

المقابلة بين التوقيف والاصطلاح ليتساءل عن قضية التسمية. فاللغة لم تعد أداة تعبير وتواصل فحسب وإنما هي أيضا أداة معرفة عن طريق الألفاظ والمعاني. ومن ناحية أخرى فبينما كان اللغويون العرب يصرون عن نظرة دينية يسودها القرآن والعربية فإن الفارابي يعتبر اللغة العربية لغة من بين لغات أخرى ويجعل من العلوم الدينية علوما كسائر العلوم.

ففي الفصل العشرين من كتاب الحروف حسب تقسيم مهدي يتناول الفارابي قضية «حدوث حروف الأمة وألفاظها حسب العنوان الذي رسمه محسن مهدي. فإذا بقضية نشأة اللغة توضع بعبارات راجعة إلى المعرفة. فهو يقول : «ويبين أن العوام والجمهور هم أسبق في الزمان من الخواص. والمعارف المشتركة التي هي بادئ رأي الجميع هي أسبق في الزمان من الصنائع العملية ومن المعارف التي تخص صناعة منها، وهذه جميعا هي المعارف العامة وأول ما يجدوثون ويكونون هؤلاء. (ص 134).

فكيف تنشأ هذه المعارف المشتركة ؟ يجري ذلك في مكان وبلاد معينة. ولمن يقيم بها طاقة واستعداد جسمي فسيولوجي طبيعي يؤهل الإنسان ليكتسب عددا من المعارف والتصورات والتخيلات الخاصة بقومه. (فقرة 1235/116).

(فإنهم يكونون في مسكن وبلد محدود. ويفطرون على صور وخلق في أبدانهم محدودة. وتكون أبدانهم على كيفية وأمزجة محدودة وتكون أنفسهم معدة ومسداة نحو معارف وتصورات وتخيلات بمقادير محدودة في الكمية والكيفية ...).

وليس في هذا تفسير للغة فهي ناتجة عن الحاجة إلى الإبلاغ المخصوصة بالإنسان. يقول الفارابي :

- «وإذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أولا في الدلالة على ما كان يريد من يلتمس تفهيمه إذا

كان من يلمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته ثم يستعمل بعد ذلك التصويت، (ص 135 - 15 - 17).

فأول تصويت هو نداء يجلب انتباه من يريد الانسان إفهامه شيئا ما. لكن سيصبح التصويت شيئا فشيئا في خدمة التواصل : فيستخدم الصوت للدلالة المباشرة على المستى عوض الاختصار على النداء فيقابل كل مستى يراد تعيينه صوت يقول في ذلك :

ثم من بعد ذلك يستعمل تصويّات مختلفة يدلّ بواحد واحد منها على واحد واحد مما يدلّ عليه بالإشارة إليه وإلى محسوساته، فيجعل لكلّ مشار إليه محدود تصويّتا ما محدودا لا يستعمل ذلك التصويت في غيره، وكلّ واحد من كلّ واحد كذلك. (116 - ص 136 . 2 - 4).

ذلك هو تفسير نشأة العلامة اللغوية التي تجمع دالا بمدلول. وبهذا قطعت خطوة كبرى تتجاوز المعرفة المحسوسة المباشرة. وتصبح العلامات شيئا فشيئا أكثر تعقيدا ويقضي ذلك أخيرا إلى تكون اللغة. ويتبع هذا التكون مبدأ السهولة أو الملاءمة : ويقول الفارابي في ذلك :

(فقرة 118 ص 136 - 14 وص 137، 2).

- وظاهر أن اللسان إنما يتحرّك أولا إلى الجزء الذي حركته إليه أسهل. فالذين هم في مسكن واحد وعلى خلق في أعضائهم متقاربة، تكون ألسنتهم مبطورة على أن تكون أنواع حركاتها إلى أجزاء (أجزاء) من داخل الفم أنواعا واحدة بأعيانها، وتكون تلك أسهل عليها من حركاتها إلى أجزاء أجزاء (آخر). ويكون أهل مسكن وبلد آخر، إذا كانت أعضاؤهم على خلق وأمزجة مخالفة لخلق أعضاء أولئك، مبطورين على أن تكون حركة ألسنتهم إلى أجزاء أجزاء من داخل الفم أسهل عليهم من حركاتها إلى الأجزاء التي كانت السنة أهل المسكن الآخر (تتحرك)

إليها، فتخالف حينئذ التصويتات التي يجعلونها علامات يدلّ بها بعضهم بعضا على ما في ضميره بما كان يُشير إليه وإلى محسوسه أولا. ويكون ذلك هو السبب الأول في اختلاف السنة الأمم. فإنّ تلك التصويتات الأول هي الحروف المعجمة.. (118، 136، 141 - 137، 2).

فاستعمال مبدأ السهولة يضع اللغة في ميدان العالم الواقعي بعيدا عن كلّ مرجعية أخرى. ونلاحظ أن اختلاف اللغات لم يعد ينظر إليه في سياق عقائدي أو ديني وإنما في إطار عملي لا غير، وهو ناتج عن أسباب فيزيولوجية.

ويواصل الفارابي آراءه بعرض النظام الذي يتصوره للاشتراك والتسمية. ويلاحظ أن اللفظ الواحد في بعض الحالات يدلّ على أشياء مختلفة وأن ألفاظ العلم ذات دلالات تختلف عن ألفاظ الحياة العادية. فكان على كلّ علم أن يجد ألفاظا لتأدية المعاني الخاصة به وتقيم عملية التسمية علاقة بين اللفظ والمعنى وبين نظام من الألفاظ ونظام من المعاني وهكذا ينحصر تساؤل الفارابي في نشأة اللغات المنطلقة من الأصوات إلى الحروف والوحدات المعجمية.

إنّ الفارابي يتجاوز التساؤل الذي قام في عصره عن أصل اللغة والقائم على التقابل بين الطبيعة والأصطلاح. فهو يتوخّى موقفا دقيقا يقوم في الوقت ذاته على تواضع المتكلمين وتدخل منشئ للغة. فهو بعدم اكتفائه بالتساؤل عن أصل اللغة لا يمكنه أن يجتنب التقابل بين طرفين وبوضع القضية في نطاق المعرفة والتواصل تجنّب هذا التقابل. فليست اللغة أداة تعبير وتواصل فحسب وإنما هي أيضا أداة للمعرفة.

إنّ مقاربة الفارابي تميّز عن طريقة معاصريه من جهة أنّها لا تقع في نطاق إشكالية دينية يسيطر عليها القرآن واللغة العربية فبفضل تفسيره نشأة اللغات وتنوعها بأسباب فيزيولوجية اعتبر أن كل اللغات متساوية

وأن ما بينها من فروق لا تحيل إلى أسباب ميتافيزيقية أو دينية ولكن إلى أسباب عملية، ومن هنا لا مبرر إلى اعتبار العربية لغة على حدة بل هي تصبح على عكس ذلك لغة بين بقية اللغات.

وسنجد هذا الاختلاف بين الفارابي والموقف التقليدي لسابقه ومعاصره وهو موقف اللغويين اللاحقين أيضا عندما نطالع نصا مشهورا من كتاب المزهري حيث يستشهد السيوطي بمختلف المؤلفين وبالأخص بنص للفارابي ليبين أن العربية الأصفى والأفصح هي لغة الرسول. وهو من قريش. وهذا يعني أن متكلمي العربية الفصحاء هم من هذه القبيلة. فبعد ذكر مختلف الشواهد يذكر نص الفارابي. ونقدم الجزء الذي يقول إنه اقتبس عن فيلسوفنا في كتاب الألفاظ والحروف :

«وقال أبو نصر الفارابي في أول كتابه المسمى «بالألفاظ والحروف» : كانت قريش أجود العرب انتقاءً للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعا، وأبينها إيانة عما في النفس؛ والذي عنهم نقلت اللغة العربية وبهم اقتدي، وعندهم أخذ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم : قيس، وتميم، وأسد؛ فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أخذ ومعظمه، وعليهم أكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف؛ ثم هذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم.

وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضري قط، ولا عن سكان البراري ممن كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسانر الأمم الذين حولهم؛ فإنه لم يؤخذ لا من تخم، ولا من جذام؛ لمجاورتهم أهل مصر والقيبط؛ ولا من قضاة، وغسان، وإياد؛ لمجاورتهم أهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرءون بالعبرانية؛ ولا من تغلب واليمن؛ فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان؛ ولا من بكر لمجاورتهم للقيبط والفرس؛ ولا من عبد القيس وأزد عمان لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس؛ ولا من أهم اليمن لمخالطتهم

للهند والحبشة، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة ولا من ثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم؛ ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة صادفهم حين ابتدءوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم، وفسدت ألسنتهم، والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب فصيرها علما وصناعتهم. أهل البصرة والكوفة فقط من بين أمصار العرب. (ص 10 - 11) (المزهر 1. 211، 12. 212، 13).

ذلك هو الموقف الكلاسيكي للنحاة الذين سبقوا السيوطي وبالأخص النحاة المعاصرين للفارابي. فتأكيد أفضلية قريش له منزلة مخصوصة في هذا الوصف. لكن نصه الفارابي كما جاء في كتاب الحروف يختلف في نقاط هامة بالرغم من التشابه الظاهر مع النص الذي أورده السيوطي.

- وأنت تتبين ذلك متى تأملت أمر العرب في هذه الأشياء. فإن فيهم سكان البراري وفيهم سكان الأمصار. وأكثر ما تشاغلوا بذلك من سنة تسعين إلى سنة مائتين. وكان الذي تولى ذلك من بين أمصارهم أهل الكوفة والبصرة من أرض العراق. فتعلموا لغتهم والفصح منها من سكان البراري منهم دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري من كان في أوسط بلادهم ومن أشدهم توحشا وجفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم قيس وتميم وأسد وطّي هذيل، فإن هؤلاء هم معظم من نقل عنه لسان العرب. والباقون فلم يؤخذ عنهم شيء لأنهم كانوا في أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشام وأهل مصر.. (ص 80 - الحروف - فقرة 135 - ص 147).

فأوجه الانتلاف كافية بين النصين للذهاب إلى أن النص الأول هو حقا للفارابي كما أشرنا إليه وأنه تغير تدريجيا أثناء نقله عبر الأجيال.

فالنصّان يؤكدان أهميّة قبائل البراري المقيمة في أواسط البلاد الأبعد عن الاتصال بغيرها من البلدان. ويؤكد كلاهما على المدينتين البصرة والكوفة. إلا أنّ الذي يلفت الانتباه في نصّ الفارابي هو أنّ الوجهة الدينية التي تبرز دور قريش الخاص والأساسي لم يصدر في أي حال من الأحوال عن نصّه. بل بالعكس. فغياب ذكر قريش يفهم منه أنّه واع بأن هذه القبيلة نظرا إلى دورها كملتقي للتجارة ومركز للحج كانت أبعد من أن تكون في حمى من التأثير بلغات أخرى ومن دون أن يعمل على تمييز قبيلة عن أخرى فإنّ الفارابي يرى أن أفصح لغات العربية صادرة عن القبائل المقيمة في وسط الجزيرة العربية. وهو بعدم الإشارة المتميزة إلى قريش يقف موقف من لا يرى أن العربية لغة على حدة بالنظر إلى إحالتها على القرآن ونبيء مكّة. وإنّما هي لغة كسائر اللغات. ومن دون إنكار خصوصية العربية عمدة الفارابي إلى ضرب من عقلنة اللغويات العربية. وإذا كان السيوطي يرى أنّ الأمر كله يتعلّق برجل واحد هو محمّد وبقبيلة واحد هي قريش ولا يحيل بالمرّة إلى التجذّر التاريخي فإنّ الفارابي يهتمّ بتحديد الزمان والمكان اللذين نشأت فيهما اللغة العربية. وذلك بين سنة 90 و200 كما يقول وباعتبار مساهمة المدينتين وعلاقتهما بوسط الجزيرة العربية فهو ممثّل لقراءة تاريخية أساسا تختلف عن القراءة الكلامية والدينية.

ويوجد جانب آخر نريد من خلاله بيان طرافة الفارابي في أفكاره اللغوية. وهو ما قدّمه عن أخذ أمة من الأمم الفلسفة. فالمقصود بهذا أمة ترغب في امتلاك فلسفة قد تمّ تكوينها. فالهامّ في مقاربة الفارابي أنّه يهتمّ في هذا الصدد بنشأة الاصطلاحات الفلسفيّة التي تسمح بالأخذ بناصيتها. وهذه النشأة تعود بنا إلى تكوين الأمة الأولى للاصطلاحات الفلسفية والمفاهيم التي مارسها في معالجتها. فهو يقول في كتاب الحروف : «فإن كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمة أخرى فإنّ على

أهلها أن ينظروا إلى الألفاظ التي كانت الأمة الأولى تعبّر بها عن معاني الفلسفة ويعرفوا عن أي معنى من المعاني المشتركة معرفتها عند الأمتين هي منقولة عن الأمة الأولى..

(الحروف / فقرة 155 / ص 157 / 19 - 158 / 2).

فالفكرة الأساسية أن الأمة الأولى ركنت إلى المفاهيم العامة المؤهلة أكثر من غيرها للتعبير عن المعاني الفلسفية. وبهذا كونت لغتها الفلسفية. ويفترض هذا أن يُوجد تطابق بين الحقول الدلالية للغتين. ويحلل الفارابي الامكانيات المختلفة. الأولى هي التي يكون للأمة الثانية نفس المفاهيم العامة التي تستعملها الأمة الأولى : فهو يقول : « فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمتهم الألفاظ التي كانوا يعبرون بها عن تلك المعاني العامة بأعيانها فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة.. »

(الحروف / فقرة 155 ص 158 / 1 - 2 / 3)

وأما في الحالة الثانية فالمفاهيم العامة التي تستعملها الأمة الأولى غير معروفة عند الأمة الثانية ويجب عندئذ اللجوء إلى المشابهة. ويقول : « فإن وجدت فيها معان نقلت إليها الأمة الأولى أسماء معان عامة عندهم غير معلومة عند الأمة الثانية وليست لها عندهم لذلك أسماء وكانت تلك المعاني بأعيانها تشبه معاني أخرى عامة معلومة عند الثانية ولها عندهم ألفاظ فالأفضل أن يطرّحوا أسماءها وينظروا إلى أقرب الأشياء شبيها بها من المعاني العامة عندهم فيأخذوا ألفاظها ويسموا بها تلك المعاني الفلسفية.. »

(الحروف / فقرة 155 - ص 158 . 1 - 4 - 8)

وأما الحالة الثالثة فهي أقرب إلى الثانية من جهة أن التشابه بينهما يحدث مع مفاهيم أخرى. ويقول :

- . وإن وجدت فيها معان سميت عند الأولى بأسماء أقرب الأشياء العامة شيها بها عندهم وعلى حسب تخيلهم الأشياء وكانت تلك المعاني الفلسفية أقرب شيها عند الأمة الثانية على حسب تخيلهم الأشياء وكانت تلك المعاني الفلسفية أقرب شيها عند الأمة الثانية على حسب تخيلهم للأشياء بمعان عامة أخرى غير تلك فينبغي أن لا تسمى عند الأمة الثانية بأسمائها عند الأمة الأولى ولا يتكلم بها عند الأمة الثانية، (الحروف. فقرة 155 - ص 158، 128).

وتقوم الحالة الرابعة كذلك على المشابهة. فهو يقول «وإن اتفق أن كان معنى فلسفي يشبه معنيين من المعاني العامة ولكل واحد منهما اسم عند الأمتين وكان أقرب شيها بأحدهما وكانت تسميتها له باسم الذي هو أقرب شيها به فينبغي أن يسمى ذلك باسم هو أقرب شيها به». (الحروف / فقرة 155. 1 - 18 - 21).

أما الحالة الخامسة والأخيرة فهي التي لا تجد فيها الأمة الثانية أي مفهوم عام أو أي اسم بواسطته يمكن استعمال مبدأ المشابهة. وهذا قليل جداً فينبغي كما فعلت الأمة الأولى اختراع أسماء أو نقل الألفاظ الأجنبية. ويقول في هذا هذا :

- . فإن كانت فيها معان لا توجد عند الأمة الثانية معان عامة تشبهها أصلاً - على أن هذا لا يكاد يوجد - فإما أن تختار لها ألفاظ من حروفهم وإما أن يشرك بينها وبين معان آخر - كيف اتفقت في العبارة. وإما أن يعتبر بها. بألفاظ الأمة الأولى بعد أن تغير تغييراً يسهل به على الأمة الثانية النطق بها ويكون هذا المعنى غريباً جداً عند الأمة الثانية إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه..

(الحروف / فقرة 155 - ص 158 - 124 - 17).

إن طرافة الفارابي في هذا العرض تكمن في أنه تصوّر طريقة نشأة اللغة تنزلها في ميدان الفعل الإنساني أي في المجال الدينيّ العارض بخلاف إشكالية الكثير من معاصريه الذين نظروا إلى اللغة العربية من جهة علوية دينية.

تلك حسب ما يبدو لنا أهمية تصوّر الفارابي للغة على نحو صريح أو ضمني فهو يتوخى وجهة نظر ترفض تفضيل لغة على أخرى ويبقى في ميدان النشاط الإنساني والواقع. إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يكون مفكراً عربياً ومسلماً كيراً.

جاك لنغاد



مصطفى خريّف ناقداً^(*)

إعداد : محمد قوبعة

ما ذكر الناس مصطفى خريّف إلا تبادر إلى تبادر إلى الاذهان ذلك الشاعر الذي خلّف ديوان «شوق وذوق» وقلّ أن يذكر الناس ديوانه الأول : «الشعاع» الذي صدر أواخر الأربعينات، ولكنّ الذين يعرفون أن مصطفى خريّف كان ناثراً أيضاً قلّة قليلة، ولعلّ ذلك راجع إلى أن الرجل لم تُجمع آثاره النثرية - إذا استثنينا بعض القصص - حتّى يطّلع عليها الجمهور وحتّى يعرف هذا الجمهور أن مصطفى خريّف كان ناثراً بالقدر الذي كان به شاعراً، وربما كان - من حيث الكمية - ناثراً أكثر منه شاعراً، لذلك رأينا - في هذا البحث - أن نعرّف بأحد الجوانب غير المعروفة من أدب مصطفى خريّف وأن نسعى - من خلال ذلك - إلى تبين منزلة الرجل من أدباء عصره، انطلاقاً من فصول كتبها ونشرها في المجلّات، ونحا بها منحى نقدياً، وإن كانت هذه الفصول النقدية لا تمثل إلّا جزءاً من نثر مصطفى خريّف، إذ أنّه كتب القصة (وقد نشرت بعض قصصه في كتب قائمة بذاتها، ولم ينشر بعضها الآخر إلّا في المجلّات،

(*) وُلد مصطفى خريّف بنفطة، (الجنوب التونسي)، سنة 1909. وانتقل إلى العاصمة سنة 1921، فكان من طلبة جامع الزيتونة، وبدأ الكتابة في الصحف والمجلّات منذ 1929. وقرض الشعر حتّى استنوى له ديوان «شوق وذوق» (1965)، وتواصلت كتابة في مجال النقد والقصة والخطابة إلى أواخر أيامه. وقد توفي سنة 1967.

مثل : العالم الأدبي والثريا) كما كتب فصولا يمكن تسميتها بالنظرات أو الخواطر أو التأملات وكتب مقالات صحفية في جريدة «السرور» بامضاء «قلقة صحافي» وفي «الاسبوع» وفي «الدستور» (وكان رئيس تحريرها) وفي «الوزير» وفي «الصريح» وفي «الأخبار» وفي «النهضة» وغيرها.

وإذا ما تتبعنا فصوله النقدية من خلال الصحف والمجلات التونسية، وجدنا أنه كتب هذه الفصول ممتدة في الزمن بين سنتي 1930 و1961، وهي فصول مبرنة في «العالم الأدبي» و«الثريا» و«الندوة» و«الزيتونة» و«الشعلة» و«الاسبوع» والفكر وهي أهم الصحف والمجلات بتونس في المدة المذكورة ومساهمة مصطفى خريف فيها بفصوله النقدية دليل على حرص الرجل على المشاركة الفعلية في بناء الثقافة وارساء أسس متينة للأدب، ولعلّ أوضح دليل على ذلك هذا العدد الكبير من الفصول : فقد أحصينا بالصحف والمجلات المذكورة أربعين (40) فصلا نقدياً⁽¹⁾، تضاف إليها سبعة فصول من مختارات الأدب العربي وضع لها عنوان «ورقات» تارة، و«صفحة من أوراق» تارة أخرى، وقد نشرها في مجلة «الثريا». وقد اخترنا أن نقصر بحثنا على هذه الفصول النقدية لضيق المجال عن الحديث عن ثمر مصطفى خريف كلّها، وراينا أن نصف هذه الفصول حسب المواضيع التي طرّقها فيها، وأن نسعى من خلالها إلى تبيين رؤيته الأدبية ومقاييسه النقدية ثمّ إلى تقويم هذه التجربة النقدية قصد إبراز ثوابتها ومتغيّراتها وقصد وضع خريف في المنزلة التي هو بها حقيق بين معاصريه.

I - تبويب الفصول حسب المواضيع :

إن هذا العدد الكبير من الفصول النقدية التي خلقها مصطفى خريف لحريّ بأن يجمع في كتاب، وينبغي أن يتجه التفكير إلى جمع تلك

(1) انظر الملحق وفيه ثبت بمناوئين الفصول ومظانّها.

الفصول واخراجها لجمهور القراء لما لها من فائدة في رصد تطوّر الحركة الأدبية في تونس في الثلث الثاني من هذا القرن، وقد عملنا في هذا الفصل على التعريف بها، ورأينا - في هذا السياق - أن نرتبها حسب المواضيع التي تناولتها، إذ أن تبويبها حسب الصحف أو المجلات قد يوقعنا في بعض التكرار والرتابة والاستعراض، وأفضى بنا ترتيبها حسب مواضيعها إلى تبيين أن هذه النصوص تتحدّث عن ثلاثة محاور كانت تمثل ضرباً من الهاجس الملح على نفس صاحبها، وهذه المحاور هي : الأدب الشعبي، والأدب القديم والأدب الحديث.

1 - في الأدب الشعبي : تناول مصطفى خريّف هذا المحور

بالحديث في عشرة فصول، وردت خمسة منها في مجلة الثريا⁽²⁾ وأربعة في الزيتونة⁽³⁾ وواحد في الشعلة⁽⁴⁾، وهي نسبة مهمّة من مجموع نصوصه النقدية وقد دارت أغلب هذه النصوص على محورين اثنين : التعريف ببعض شعراء الملحون، الذين يعتبرهم من الطبقة الأولى، مثل أحمد بن موسى والحاج أحمد عمّار وقاسم شقرون وغيرهم، ويتعلّق المحور الثاني بابرار الخصائص الفنية لدى هؤلاء الشعراء وفي الشعر الشعبي عموماً قصد بيان تأصله من جهة، وارتباطه بالوسط الذي نشأ فيه هذا الشعر من جهة ثانية، ولعلّ كلّ هذه الفصول تبسّط وتحليل لرأي كان قد صدع به سنة 1930 في مجلة العالم الأدبي⁽⁵⁾ عندما انبرى مدافعاً عن الأدب القومي والأدب العالمي، وعن منزلته وعن أهميته معتبراً إياه الأصل،

(2) انظر أعداد : نوفمبر 1944 ص 30، مارس 45 ص 23، أبريل 45 ص 17، جوان 45 ص 19.

فيفري 46 ص 8.

(3) انظر أعداد : 54/7/8 ص 5 و 54/7/15 ص 10، و 54/7/22 ص 2 و 54/8/12 ص 7.

(4) انظر العدد 28 بتاريخ 54/11/17 ص 8.

(5) الأدب القومي والأدب العالمي، مجلة العالم الأدبي، عدد 1، مارس 1930 ص 14 - 15.

ساعيا إلى دحض رأي من قال إن الخلود متصل بالأدب العالمي، ولنا عودة إلى هذا الموضوع.

2 - فصول في الأدب القديم : خصّ مصطفى خريّف الأدب

القديم بأوفر قسط مما نشر من الفصول، فتناوله بالحديث في خمس عشرة مناسبة، دار حديثه فيها على الشعراء الصعاليك والخطينة وبلاغة القرآن التي جعلت منه مثالا يحتذى ونموذجا يتبعه الشعراء، كما تناول الهجاء في الشعر العربي، وتناول موضوع «الشيب والشباب»، أيضا، مشتملا آراء من فضل الشيب وحججه، وآراء من تحسّر على الشباب وتنبأ من أقواله، كما عقد فصلا للحديث عن الصفي الحليّ والبهاء زهير إثر صدور دراسة حولهما ألفها عثمان الكعاك، وخصّ الجاحظ بفصلين تحدّث فيهما عن «دعابته»، ودافع فيهما عن مذهبه في المزج بين الجدّ والهزل منتقدا رأي ابن قتيبة بوجه خاصّ.

ولئن كانت هذه الفصول في الأدب القديم تتسم بطابع تبسيطي تعريفي - والحق أن المجال لم يكن يسمح بغير ذلك - فإنها لا تخلو من إشارات مفيدة وملاحظات دقيقة تتخلل الحديث فتكشف عن خلفية ذهنية يصدر عنها صاحبنا، وتكشف عن مواقف وعن آراء ليست دوما المواقف السائدة، كراهيه في الهجاء أو في المديح إذ يقول : «ورأينا في المديح يخالف ما يزعمه بعض كتاب العصر...»⁽⁶⁾ كما تبيّن هذه الفصول - على إيجاز البعض منها - مقاييسه النقدية أيضا.

3 - فصول في الأدب الحديث : تمثل هذه الفصول نسبة هامّة

أيضا من نقد مصطفى خريّف المنشور في الصحف والمجلات التونسية في الثلث الثاني من هذا القرن، وعدد هذه الفصول أربعة عشر فصلا، كأن

(6) الخطينة والقصة الشعرية، الزيتونة، العدد 8، 1954/9/2، ص 8 .

حظ الشبابي منها أربعة فصول، وحظّ الدعاجي فصلا وحظّ يبرم فصلا أيضا وخصّصت بقية الفصول للحديث عن تأثير الأدب الفرنسي في الأدب العربي الحديث، وعن شعر الوطنية في الأدب العربي الحديث وعن مفهوم الابتكار والتقليد، وعن الواقعية في قصصنا الخ -

ولا تخلو هذه الفصول كذلك من آراء نقدية ومواقف تبين مفهوم خريف للأدب، شكلا ومضمونا، وتبين كذلك اهتمامه ببعض الظواهر الطارئة على الأدب العربي ومحاولة تفسيرها وتعليلها، كما يبين سكوت مصطفى خريف عن بعض الأعلام أو عن بعض الأغراض الأدبية التي شاعت في الأدب الحديث موقفه من كل ذلك، كأن نرى الأدب الحديث عنده حكرا على البارودي وشوقي وحافظ ومطران وقابادو وخزندار.

II - مصطفى خريف ناقدًا ،

إن الحديث عن الناقد يحتم الحديث عن منطلقاته وتصوّراته الذهنية، كما يحتم الحديث عن الأسس الجمالية التي يعتمد عليها وعن المقاييس النقدية التي يميّز بها بين غث الأدب وسمينه، حتى يتبين القارئ أن الناقد ينطلق من مفهوم ما لمهية الأدب ووظيفته، وينطلق من تصوّر ما للعملية النقدية ولوظيفة الناقد أيضا. ولهذا رأينا أن نقسم هذا الجزء من البحث إلى ثلاثة أقسام، تتناول في أولها : ماهية الأدب بقطبيه اللذين يدور عليهما كلام خريف وهما المضمون والشكل، وتتناول في القسم الثاني ما يتعلق بوظيفة الأدب وغايته، وتتناول في القسم الثالث مسألة النقد والناقد، من حيث المقاييس النقدية ووظيفة الناقد.

1 - ماهية الأدب ، إن أول ظاهرة تلفت النظر، عند تناول هذه النقطة هي غياب تعريف دقيق واضح لمهية الأدب، ولكن مصطفى خريف قد أولى الشعر، أوفر نصيب من فصوله النقدية حتى يخال القارئ

أنه يوازي بين الشعر والأدب، أو أنه يقصر الأدب على الشعر أو يكاد، فصاحبنا لم يتعرض للنشر بالحديث إلا في مناسبتين، وذلك عند تناوله دعابة الجاحظ وعند تناوله قضية الواقعية في قصصنا، ثم إنه يضع عنوان : «في الأدب الشعبي»، ويتحدث عن «الشعر»، دون سائر فنون الأدب، فكانه يواصل التقليد الأدبي المعروف الذي يعتبر الشعر أسمى فنون القول وأعلاها شأنًا.

ومهما يكن من أمر، فإن خريف على وعي تام بأن الأدب ينتمي إلى الفن، وبأن الفن حاجة نفسية لازمة لتركيب الطبيعة، فهو يسري ويحيا وينمو ويتحرك في حالة الوعي والشعور وفي غير حالة الوعي والشعور⁽⁷⁾ ونستخلص من هذا الكلام أمرين : أولهما أن الأدب جزء من الفن، فليس كل كلام أدبا، وهو جانب مهم في تصوّره، وسنعود إليه، وثانيهما أن الأدب ظاهرة ملازمة للإنسان كيفما كان، حتى يغدو - إذا تجاوزنا الفرد إلى المجموعة - دليل تفكير الشعوب ومنار اهتدائها، كما يقول⁽⁸⁾.

2 - مقومات الأدب : لعل أهم القضايا التي ساهم خريف في الخوض فيها في هذا السياق تتصل بجانبين : الجانب الأول هو اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون، والجانب الثاني هو تردد الأدب بين المحلية والعالمية.

أما الجانب الأول فقد حسم فيه بما لا يدع مجالا للشك : إنه يسير على نهج من ذهب إلى أن المعاني مطروحة في الطريق وأن الفضل لمن يخرجها في ثوب أنيق وديباجة حسنة، ونسوق دليلا على ما نقول هذا

(7) في الأدب الشعبي. التريا، فيفري 1946 . ص 8 .

(8) أثر الشابي في التوجيه الأدبي. الشعلة. 54/10/22 . ص 8 .

الكلام من أحد فصوله النقدية : « يذهب من لا بصر له بحقيقة الشعر إلى أنه ينبغي اعتبار الموضوع الذي يعالجه الشاعر في حالتي السمو والخطّة مرجّحاً يرفع ويحطّ من مقام الأثر وقائلاً، وذلك خلط يجب التحفظ منه (...) لأن الواقع والحقيقة يقرّران أنّ الشعر أوسع أفقا من ذلك، فهو بيان مبتدع يعتمد إلى الصور التي يقع عليها حس الشاعر فينفعل بأثرها ويبين ما طاف حوله من معان وما ارتسم فيه من صور فيها الوضوح والبيان وفيها الجدّة والطرافة،⁽⁹⁾ بل قد يتجاوز الأمر ذلك، وقد يبذل الشاعر عند تصوير مشهد تافه أو موقف لاجلال فيه، فيكسوه حلة من البيان والابداع تهزّ من إحساسك واستحسانك ما يحيط بالقطعة عالماً من العظمة والتقدير،⁽¹⁰⁾ ويظل مصطفى خريّف على رأيه هذا الذي أبداه سنة 1945، فنراه يكتب سنة 54 : « ولدنا رأي في عموم الشعر نحصر على إذاعته ونشره، وهو في أصله مستمد من رأي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، لما سنلت عن حرمة الشعر وحملة القرآن على الشعراء فأجابت بأن الشعر كلام، يدخل فيه الحسن والقبيح (...) فالامر أعمّ من أن يُنظر فيه إلى مرمى القائل بل ينبغي أن يُنظر فيه إلى مبلغ الصناعة من الاتقان والجودة،⁽¹¹⁾»

ولا ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى أن خريّف من الداعين إلى الصنعة اللفظية والبيان والبدیع مطلقاً، فجميع هذه المكونات مهمّة بل أساسية، شرط أن يتوفر معها جانب آخر لا يقلّ عنها أهمية وهو صدق العاطفة، لأن الشاعر إذا دفع نفسه لتبيين شيئاً مهماً في نظر الاصطلاح ولم يكن

(9) في الأدب الشعبي، أثرياً، مارس 45 ص 23.

(10) المصدر نفسه.

(11) الهجاء في الأدب العربي، الندوة، ماي 1954، ص 38.

منفعلا في ضميمه، فإنه يظل بادي التكلف مسخيف العبارة، لا يتمتع بالوحدة الفنية التي تسبغ على الأثر حالة الخلود والبقاء.⁽¹²⁾

فحسن السبك والصيغة إلى جانب تيقظ الاحساس وصدق الانفعال يعتبران لدى مصطفى خريف من أهم مقومات الأدب، وهذا هو الموقف الذي حدا به إلى الدفاع عن الهجاء⁽¹³⁾ عموما، وعن الخطيئة بوجه خاص، فعقد فصلا للحديث عن الهجاء مبينا أنه لا يحطّ من قيمة الشاعر، مستشهدا بأقوال لبعض الشعراء الهجائين الذين برّروا الهجاء والقول فيه، مخالفا رأي «أمير الشعراء أحمد شوقي»، الذي لم يطرق باب الهجاء، وكان مفاخرًا بذلك، مستخلصا آخر الأمر أن «الهجاء ضرب من القول، أبلغه وأحسنه ما أدى مرام صاحبه بأحلى بيان وأوضح برهان»⁽¹⁴⁾ وقد أملى عليه ذلك الموقف أيضا أن ينبري للدفاع عن «المديح، قائلا: ورأينا في المديح - يخالف ما يزعمه بعض كتاب العصر من أنه مذلة واستعطاف ينافي عزّة النفس (...) ويتضمن الكذب والمبالغة، فإن هذا القول زعم باطل إذ في المديح استحثاث لمناب الحمد والثناء وإيحاء بالمعروف والأخلاق الكاملة بصرف النظر عمّن يقع عليهم ذلك، فإن الشاعر يحشّر اختباراه وعلمه بطبائع النفوس وقوة بيانه ليتصوّر المثل الكامل للجمال الروحي»⁽¹⁵⁾، كما أملى عليه ذلك الموقف - ثالثا - أن ينافع عن «الدعابة، التي عُرف بها الجاحظ فيما كتب، وقد مزج في كتابه بين الهزل والجذ»⁽¹⁶⁾.

(12) في الأدب الشعبي - الثريا، مارس 1945، ص 23.

(13) الهجاء في الأدب العربي، الندوة، ماي 1954 ص 38 - 40.

(14) المصدر السابق.

(15) من الأدب العربي، الخطيئة والقصة الشعرية - الزيتونة - 1954/9/2، ص 8.

(16) دعابة الجاحظ - الزيتونة، 56/3/28 ص 6 - 7 و 56/3/30 ص 8.

ونعتقد أن الحديث عن مقومات الأدب كما كان يراها مصطفى خريف لا يكتمل. دون التعرّض إلى «القصص الشعري» : فقد كان يعتبره من أهم أركان الأدب، وكان يردّ على من يذهب إلى أن الأدب العربي خلو منه ناعتا إياهم بالجهل والتقصير في الاطلاع على التراث⁽¹⁷⁾، وقد كتب فصلا عن «أثر الشابي في التوجيه الأدبي» لاحظ فيه أن «الديوان الشعري الذي تركه أبو القاسم الشابي لقراء العربية يحتوي على قصائد وجدانية تُعدّ نماذج مازلنا نرى شعراء العربية في جميع أقطارها يترسمون خطاها ولكنها تخلو تقريبا من الشعر القصصي الذي يُعد اليوم عَصَب الأدب وعموده الفقري⁽¹⁸⁾».

تلك إذن - مقومات الأدب، في جانبها الأول، جانب اللفظ والمعنى وقد بينا من خلال كلام خريف أنه يولي جانب الشكل أهمية كبيرة متبعا في ذلك خطى رؤية للأدب معروفة وتصور تقليدي مألوف.

أما الجانب الثاني، جانب تردد الأدب بين المحلية والعالمية، فإنه جانب قد أثاره خريف منذ أن كان في سن العشرين حين كتب فصلين في العالم الأدبي أحدهما بعنوان : الأدب القومي والأدب العالمي. وثانيهما بعنوان الابتكار والتقليد⁽¹⁹⁾. وقد كتب الفصلين في إطار جدل ثار وقتئذ حول وجوب خلق أدب إنساني عالمي يتخلّى عن الصبغة المحلية ويتسع لسواها، فإذا بصاحبنا يذهب مذهبا - يخالف فيه تلك الدعوة، وينادي بخلق أدب قومي - وهو الأصل، وهو الأدب الذي يصوّر حياة صاحبه أو محيطه، ولكن هذا الأدب - على محلّيته، يرقى إلى رتبة الأدب العالمي أو الانساني إذا احترمنا قوميتنا وأحسنّا صياغة ما نريد صياغته من أدب، لأن الصور

(17) الزيتونة. 54/9/2 . ص 8 .

(18) أثر الشابي في التوجيه الأدبي، الشعلة. 22 أكتوبر 1954 ص 16 .

(19) العالم الأدبي : أ. مارس 1930 ص 14 - 15 . ب. ديسمبر 1930 . ص 11 - 12 .

الفنية .لا تقتصر على انتاج قطر دون قطر، بل يعمّ ذلك كل بلد وكل وسط، لأن الحدود الاصطلاحية لا تستطيع في رأينا أن تشمل امتداد الاشعاع الفكري، بل ذلك تراث الانسانية حيث كانت،⁽²⁰⁾، ويوافق هذا الامتداد في المكان امتداداً في الزمان أيضاً، فالظاهرة الأدبية لا يمكن أن تكون فردية، وتطور الأدب لا يمكن أن يقاس بعمر الأفراد بل لا بد - في رصد الظواهر الأدبية - من اعتبار الأجيال والقرون⁽²¹⁾، وبذلك البعدين تتمكن من الحديث عن «الأدب العالمي» الذي هو في أصله أدب قومي محليّ حسنت صياغته وأخرج إخراجاً رائقاً يثير إحساس قارنه.

3 - وظيفة الأدب : إن ما يلفت النظر في فصول خريف النقدية هو تردد لفظه «المرأة» كلما وصل به الحديث إلى تناول وظيفة الأدب، ولا شك لدينا في أن مردّد ذلك هو تصوّر للأدب يجعله محاكاة للواقع وانعكاساً له، وهو تصوّر قديم معروف، ولكن خريف يلحّ عليه إلحاحاً شديداً ويعود إلى ذلك مرّات كثيرة، كقوله : «وما دام الشعر تصويراً للشعور والاحساس، فلنقف عند هذا ولا نتخطاه (-) أفنطلب إلى المرأة التي وضعنا أمامها منظراً أن تقدّمه لنا على غير حاله؟»⁽²²⁾ وإذا كان الأدب كذلك، فإنّ الأديب لا يعدو أن يكون ناقلاً أميناً لما حوله بعد أن تمثله وهضمه حتّى تبدو صوره البيانية «حيّة نابضة» تنم عن قوّة الهضم في قريحة الشاعر الذي يجعل ما يقع عليه حسه معدناً لا يفنى من ألوان البيان والتبيين وماداً يرجى من المرأة إلّا أن تتجلى فيها المناظر التي ترسم حولها.⁽²³⁾ ولا عجب، بعد ذلك، أن ينقلب الأدب وثيقة تاريخية

(20) نظرات في الأدب الحديث. الزيتونة. 56/9/7 ص 9 .

(21) للصدر نفسه.

(22) الهجاء في الأدب العربي. الندوة - ماي. 54. ص 38.

(23) في الأدب الشعبي. الثريا. مارس 1945 ص 24 .

اجتماعية، يُرجع إليها وتعتمد في دراسة أحوال مجتمع ما في فترة من فترات تاريخه ولكن الفرق بينها وبين سائر الوثائق يكمن في الصياغة والسبك والفن الذي يسري فيها، فيجتمع فيها الامتاع واللذة بالافادة يستقيها القارئ بما تعرضه نصوص الأدب من صور تاريخية ومن تفاصيل حية عن حياة مضت⁽²⁴⁾.

وبذلك تكون وظيفة الأدب دائرة على أقطاب ثلاثة : التصوير والمحاكاة من جهة، والامتاع من جهة ثانية، والافادة من جهة ثالثة، وهي أقطاب متصلة - كلها - بفلک الوسط الذي ينشأ فيه ذلك الأدب على يدي الأديب الذي يخرج، ويجرنا هذا الحديث إلى حديث آخر حول الأديب وخصائصه ومواصفاته.

4 - الأديب والشاعر : سبق أن ذكرنا أن الأديب أو الشاعر في عرف مصطفى خريف كالمرآة تنطبع على صفحته مشاهد الحياة فيعكسها بأمانة كما هي بعد أن يضيف عليها من رونق أسلوبه وطلاوة ألفاظه وحسن بلاغته ورائق صورته ما يجعلها ماثلة حية أمام القارئ، ولكن هذه القدرة ليست شائعة بين الناس، بل إنها حكر على من مسته العبقرية بعصاها، فكانت لديه تلك الطاقة الفكرية التي ترتفع بصاحبها فوق النطاق العادي المدروس للقيم الانسانية، وهي طاقة مستعدة للانفلاق ذاتيا، فهي تصدع كل ما يغلفها وتمزق كل ما يلفها، وتخترق كل حجاب يحول بينها وبين بلوغ رسالتها وضرب هدفها⁽²⁵⁾، ولكن هذه الطاقة ليست في رأيه مما يكتسب بالدربة والمران، فهي مما يولد مع الشاعر ساعة ولادته، ولا يمكن أن تتصور شخصا فكر يوما أن يتخذ أجنحة من

(24) في الادب الشعبي - الثريا - فيفري 1946 م ص 8 .

(25) علي دعايجي - شجون من حديثه. الفكر - ماي 1958 م ص 21 .

النبوغ فيخلق بها في سماء العبقرية لِيُشار إليه بالبنان⁽²⁶⁾، غير أن الشاعر أو الأديب، بعد أن ملكته العبقرية وركب ناصيتها، لا بد أن يتأثر بالوسط الذي يضرب فيه، فتتفاعل فيه عوامل مشتركة بين الظروف والطبيعة⁽²⁷⁾، وتبين - بذلك - تأثير نظرية المحاكاة في تصوّر الأدب وفي تصوّر الأديب، وهو ما يفسّر لنا أهمية الحديث عن الوسط الذي يحيا فيه الشاعر أو الأديب حتّى يغدو في كلام خريّف النقدي المصدر الأول لا للمواضيع التي يخوض الأديب فيها، فحسب، بل المصدر الأول أيضا للصور والخيالات والاستعارات التي تبين تمثّل نوع الحياة التي يضطرب فيها⁽²⁸⁾، وبذلك يظل الوسط والظروف التي يضطرب فيها الشاعر هي العامل الأول في تكوينه وإنشاء قريحته إنشاء متناسقا مع ما يقع عليه بصره وحسه من الأشياء⁽²⁹⁾.

وقد سعى مصطفى خريّف إلى تطبيق رؤيته هذه حين حاول تفسير بعض الظواهر الأدبية، وخاصة الظواهر الطارئة على الأدب الحديث مثل شعر الوطنية وهو شعر نتج في قرائح الشعراء نتيجة ما يعتل في الوسط الذي يتحركون فيه⁽³⁰⁾.

5 - العملية النقدية لدى مصطفى خريّف :

ترتكز العملية النقدية مهما كان الناقد - على رؤية تتصل بمفهوم الأدب ووظيفته من جهة، وقد حاولنا فيما سبق بيان ذلك بإيجاز لدى

(26) أعلام يكاد يطمسها النسيان - الزيتونة - 56/2/23 . ص 10 .

(27) المصدر نفسه.

(28) الزيتونة - 54/7/22 . ص 2 . (في الأدب الشعبي - شاعر مطبوع).

(29) الأدب الشعبي - الثريا. مارس 1945 . ص 23 .

(30) شعر الوطنية في الأدب العربي الحديث - الزيتونة - 56/9/27 . ص 3 .

مصطفى خريّف، كما تستند إلي ركانز أخرى تتصل بماهيمة النقد ومقاييسه وهي تتصل إلى ذلك بوظيفة الناقد من جهة أخرى.

أما النقد، فهو في نظره مشقة وعناء يختمان بلذة ونشوة تدفعان إلى المواصلة ، لأن الأدب، كأعشاب الغابات المجهولة وأشجارها تحتاج لكي نتفع بها ونحسن استغلالها إلى مشقة الارتياح وعناء الاكتشاف، وفي مقابل تلك المشقة وذلك العناء، هناك لذة كبرى تعوّض وتفوق ما يبذل من جهد ، وهذا التعويض الثمين هو المفاجأة، فيشتد العزم ويقوى الأمل والرجاء.⁽³¹⁾

فالناقد - من خلال ما تقدّم هو ذلك القادر على ارتياح المجهول واكتشاف مكنونات النصوص الأدبية، غرضه من ذلك الحصول على لذة أساسها ما تختبئه تلك النصوص من المفاجآت، ولكن غرضه أيضا - بعد الوقوف على تلك المفاجآت والالتذاذ بالنص أن يفضي بما أحس به إلى غيره من القراء آخذاً بيدهم، مساعدا لهم حتى يتمكنوا بما تمكّن هو منه، فتحقق لديه وظيفة النقد المزدوجة التي هي التثمين والارشاد.

ولكنّ العملية النقدية - بما هي اكتشاف والتذاذ - تحتاج إلى جملة من المقاييس التي بها يتمكن الناقد من التغلغل إلى الزيف أو التزييف الذي يعتمد إليه بعض الأفراد من أصحاب الذكاء ليصلوا إلى رتبة الفن ويحتالون لبلوغها بأقل مشقة وأصغر مجهود، وقد تتيح لهم مقدرتهم في التزويق أن يبلغوا درجة التأثير بالمظاهر الخادعة على (كذا) أهل السذاجة وسواد الناس،⁽³²⁾ فالناقد متميّز عن سواد الناس بما أوتي من القدرة أولاً على تبيين مواطن الثراء المعنوي والطاقة التعبيرية في النص

(31) في الأدب الشعبي. الثريا - فيفري 1946 ص 8.

(32) في الأدب الشعبي - الثريا - فيفري 1946 ص 8.

الأدبي، وبما له من المقاييس التي يلتزمها في الحكم على الأثر الأدبي
ثانياً.

وأول هذه المقاييس اعتبار الفن في حقيقة حاله تعبيراً عن صور
الحياة وألوانها وتسجيلاً لتأثرات النفس البشرية بما يجري حولها من
حركة الأشياء وتفاعل العناصر.⁽³³⁾ فيكون هذا المقياس معياراً صادقاً نقده
به ما يعرض لنا من فن، فنثبت ما يحتمل أن تجري عليه تلك القاعدة
(...) ونلغي ما يتنافر معها.⁽³⁴⁾ ولا شك في أن هذا المقياس وثيق الصلة
بمفهوم الأدب لدى مصطفى خريف كما بيّنا سابقاً وهو مفهوم يقوم على
نظرية المحاكاة.

ومن أهم المقاييس النقدية لديه السعي إلى التزام الموضوعية والابتعاد
عن العاطفية والمحابة لأن عواطف الابتهاج والتنشيط تضل عن مواقع
الزلل.⁽³⁵⁾ وقد ذهب إلى التأكيد على أن من القواعد الصحيحة أن ما
يجب من تفريظ الأعمال النافعة والتنويه بها لا ينبغي أن يكون حائلاً دون
إبداء الآراء حول ما يلاحظ من مظاهر النقص والعوج، وإلا فإن ما يلمس
من الفائدة المرجحة يكون مبتوراً أو معدوماً إذ هو يمثل الميل وعدم
الانصاف.⁽³⁶⁾ وقد عاد خريف إلى هذه المسألة، مسألة وجوب أن يتعد
الناقد عن التأثير العاطفي، مرات عديدة، وبها برّر سكوته مدة من
الزمن واحجامه عن الكتابة حول الشابي، وبها قدّم حديثه عن الشابي
حين ذهب في مقاله الذي بعنوان: «تذكّار، واعتبار» - وقد أصدره
بمجلة الفكر (أكتوبر 57) - إلى أن الشابي لم يكن أوّل المجدّدين في الشعر
التونسي الحديث، وأنه ما كان ليقول هذا الكلام وغيره بما نراه على

(33) المصدر نفسه.

(34) المصدر نفسه.

(35) و (36) الصفي الخلي والبهاء زهير - الأسبوع 26 - 12 - 55 م 3.

درجة كبيرة من الأهمية لو لم يكن جاداً في السعي إلى التزام الموضوعية والتخلي عن العاطفة بحكم الصداقة التي كانت تربطه بالشابي.

أما ثالث المقاييس النقدية لديه، فهو أن يكون للناقد حسن مرهف وأن يركز إلى حدسه وإلى ما ينطبع في خاطره من الأثر الأدبي لأن الحقائق الفنية مثلها مثل الزهور، فهي تشم ولا تحك⁽³⁶⁾.

وأما رابع هذه المقاييس فهو وجوب أن يلتزم الناقد في تحليله وتعليله الحجج المنطقية وأن يربط الأسباب بمسبباتها، وقد حمل مصطفى خريّف على عثمان الكعاك حين ذهب هذا الأخير إلى أن الصناعة طغت على الصفي الحلبي والبهاء زهير حتى غمرت شعرهما، كما نجد ذلك في الخط الكوفي فقد كان بسيطاً في العهد الأغلبي ثم تحلى بصنعة رجولية محققة متزنة في العهد الفاطمي ثم طغت عليه في العهد الصنهاجي حتى تخنث فردّ الموحدون الفعل الخ⁽³⁷⁾ ويعلق خريّف على كلام الكعاك بقوله : « وهذا قياس غريب وربط لا يلتزم عند التدقيق فكيف يقاس تطور فنون الخط العربي بين العهود الأغلبية والفاطمية والصنهاجية والموحدية بشمال إفريقيا بما جرى من الأساليب الأدبية في تطورها بين الصناعة والطبع عند أدباء المشرق⁽³⁸⁾ ».

تلك هي العملية النقدية في منطلقاتها الفكرية وفي مقاييسها التي على الناقد أن يعتمد عليها حتى يكون مرشداً إلى مواطن الحسن وإلى مواطن القبح في الأثر الأدبي على حدّ السواء، وحتى يكون همزة الوصل بين الكاتب أو الشاعر والقارئ من جهة وبين الشاعر ونتاجه من جهة ثانية.

(36) نظرات في الأدب العربي الحديث - الزيتونة. 56/9/9 ص 9.

(37) الصفي الحلبي والبهاء زهير. الأسبوع. 55/12/26 ص 13.

(38) المصدر نفسه.

III - تجربة خريّف النقدية ، (محاولة تقويم)

إن المطلع على فصول خريّف النقدية، يخرج بانطباع أول سرعان ما يتحول إلى يقين، وهذا الانطباع هو الحقيقة التي صدع بها هو نفسه في فصل عن الشابي بعنوان : تذكار واعتبار، حين قال : «أنا رجل مخضرم»⁽³⁹⁾ والخضرمة في اللغة تعني التوسط والأخذ من أمرين على تقابل وتضاد، ونستنتج من هذا كله أن خريّف كان في مرتبة وسطى بين التقليد المطلق والتجديد الجامح، وهذه المرتبة هي التي عرفت في مصطلحات تاريخ الأدب بالنزعة الاحيائية، ونحن نعتقد أن مصطفى خريّف إحيائي دؤنما شك البتة في ذلك، والأدلة على ما نذهب إليه أكثر من أن تحصى، وسنذكر منها - تمثيلا لا حصرا - ما يلي :

1 - كتب خريّف فصولا في مجلة الثريا ووضع لها عنوان : ورقات أو ، صفحة من أوراقي وهي فصول تحوي مجموعة من الأخبار استقاها من كتب الأدب ومجموعة من الأشعار أخذها من بعض الدواوين، وهو في ذلك يواصل التقليد المعروف المتصل بتصور الأدب، والقائم على الاختيارات، ويمكن أن نضيف إلى هذه الفصول فصلا آخر قدّم فيه قصة العصا للجاحظ ونشرها في مجلة الفكر⁽⁴⁰⁾، كما يمكن أن نضيف إليها فصولا أخرى نشرها بمجلة الندوة تحت عنوان جامع لها هو : زهور من جنان الأدب العربي، وكل هذه المختارات تبين أنه كان تمّ يدعو إلى مثل الأدب العربي في عصوره الزاهرة والنسج على منواله قدر الامكان.

2 - إذا تتبعنا الاعلام الذين يتكرر ذكرهم في فصوله النقدية ويتدرد وجدنا المتنبّي في المرتبة الأولى من الشعراء والجاحظ في المنزلة الأولى من النثرين، ومصطفى خريّف لا يخفي إعجابه بالجاحظ بل هو ينبري

(39) أبو القاسم الشابي ، تذكار واعتبار. الفكر. أكتوبر 1957 ص 39.

(40) الفكر. أكتوبر 1958. ص 75 وما بعدها.

للدفاع عنه ويصل به الأمر إلى حدّ تقمّص اسمه، فيمضي بعض الفصول باسم : الجاحظ الصغير، كما نجده يأسف شديد الأسف لما أصاب العربية من جمود وأدبها من ركود في عصوره الانحطاط⁽⁴¹⁾.

3 - يبيّن الإحصاء أن عدد الفصول التي خصصها للأدب القديم باعتبار «الورقات» - يفوق العشرين فصلاً، وهو عدد يمثل أكثر من نصف ما كتبه من الفصول النقدية.

4 - إذا تحدث مصطفى خريف عن الأدب العربي الحديث، فإنه يقصر حديثه ذاك على سامي البارودي وحافظ وشوقي وخزندار وقابادو، فيعتبر شوقي أمير الشعراء وخزندار شاعر الوطنية الأكبر، وفي ذلك ما فيه من تبّين لمواقف مدرسة البعث الشعري ولنهجها في تصوّر الشعر وفي صياغته، وإذا استثنينا الفصول التي كتبها عن الشابي - وفي أغلبها الحاح على أنه لم يكن أول المجددين بتونس - والفصل الذي كتبه عن الدعاجي فإننا نرى مثله الأعلى في الشعر، الشعر العربي في عصوره الزاهرة متجلياً في تجربة جماعة البعث الشعري، ولم نعثر لمصطفى خريف على فصل واحد يتحدث فيه عن جماعة المهجر ولا عن جماعة أبولو مثلاً، فكان سكوته عنهم دليل على اختلافه معهم في فهمهم للتجديد.

ويبدو لنا أن مصطفى خريف كان تحت تأثير هاجس ملحّ طوال ما كتب من فصول نقدية تمتد على ثلث قرن تقريباً، وهذا الهاجس على قطبين أولهما أن خريف كان يرغب رغبة واضحة في المساهمة في الحياة الأدبية بتونس وفي إرساء أسس متينة لتلك الحياة الأدبية وذلك بالتعريف ببعض النصوص الأدبية التي كان يراها على قدر كبير من الأهمية وبتقديمها

(41) انظر مقال تأثير الثقافة الفرنسية على الآداب العربية - الشعلة. 54/11/26 ص 12.

إلى الجمهور على أعمدة الصحف وفي صفحات المجلات الأدبية وثانيهما شعور بضرب من المسؤولية أو بثقل المهمة الموكولة إليه حتى يسعى إلى تركيز نمط من الأدب على أساس نموذج يُحتذى، وهو في ذلك يقوم بدور المرشد إلى ذلك المثل الأعلى من الكتابة، حتى بدت في بعض فصوله النقدية نزعة تعليمية لا تخفى، وهي أمر طبيعي وظاهرة عادية في مثل هذا المنحى الفكري والاختيار المنهجي.

محمد قوبعة

ملحق : قائمة بالفصول النقدية التي كتبها مصطفى خريف
ونشرها بالصحف والمجلات التونسية، مرتبة ترتيبا
زمنيا :

1 - الأدب القومي والأدب العالمي
العالم الأدبي، سنة 1، عدد 3، مارس 1930، ص 14 - 15 .

2 - الابتكار والتقليد

العالم الأدبي، سنة 1 عدد 10، ديسمبر 1930 ص 11 - 12 .
3 - بالريشة والقلم محمود بيرم.

المسرور : عدد 3، 13 سبتمبر 1986 ص 3 .

4 - أين شعرنا الحماسي :

الدمستور : سنة 1 عدد 1، 27 أوت 1937، ص 4 .

5 - غاية الفن

الدمستور : سنة 1 عدد 4، 24 سبتمبر 1937، ص 4 .

6 - الشيب عند المتنبّي

الزمان : عدد 476، 30 ماي 1939، ص 3 .

7 - وصف الرعد والبرق بين الأدب الفصيح والأدب الشعبي .

الثريا : سنة 1، عدد 2، جانفي 1944، ص 15 - 16 .

8 - في الأدب الشعبي

الثريا : سنة 1، عدد 10، نوفمبر 1944، ص 30 - 31 .

9 - محمد البشروش

المباحث : عدد 9، ديسمبر 1944، ص 7 و 12 .

10 - في الأدب الشعبي

الثريا : سنة 2، عدد 3، مارس 1945، ص 23 - 24 .

11 - كرباكة والأدب الشعبي

- الثريا : سنة 2، عدد 4، أبريل 1945، ص 17 - 19 .
- 12 - بلاغة القرآن في الشعر
- الثريا : سنة 2 عدد 6، جوان 1945، ص 12 - 14 .
- 13 - في الأدب الشعبي
- الثريا : سنة 2، عدد 6، جوان 1945، ص 19 - 20 .
- 14 - في الأدب الشعبي .
- الثريا : سنة 3، عدد 3، مارس 1946، ص 8 - 9 .
- 15 - فكرته في الخيال الشعري عند العرب .
- الأسبوع : سنة 7 عدد 311، 24 نوفمبر 1952، ص 9 .
- 16 - زهور من جنان الأدب العربي : صعاليك العرب (1) .
- الندوة : سنة 1، عدد 9، سبتمبر 1953، ص 16 - 17 و 21 .
- 17 - زهور من جنان الأدب العربي : صعاليك العرب (2) .
- الندوة : سنة 1، عدد 11، نوفمبر 1953، ص 17 - 18 .
- 18 - الهجاء في الأدب العربي .
- الندوة : عدد 3 (سلسلة جديدة)، ماي 1954، ص 38 - 40 .
- 19 - في الأدب الشعبي : الشيخ بوحاجب والشعر الملحون .
- الزيتونة : عدد 1 (السلسلة الجديدة) 8 جويلية 1954، ص 5 .
- 20 - في الأدب الشعبي القديم : ابن عروس .
- الزيتونة : عدد 2، 15 جويلية 1954، ص 10 .
- 21 - في الأدب الشعبي : شاعر مطبوع .
- الزيتونة : عدد 3، 22 جويلية 1954، ص 2 .
- 22 - في الأدب الشعبي : المرحوم قاسم شقرون مبدع الشعر الصحفي الملحون .
- الزيتونة : عدد 6، 12 أوت 1954، ص 7 .

- 23 - زهور من جنان الأدب العربي : الشيب والشباب
الندوة : عدد 6/5، جويلية أوت 1954، ص 37 - 39 .
- 24 - في الأدب العربي : الخطيئة والقصة الشعرية .
الزيتونة : عدد 8، 2 سبتمبر 1954، ص 8 .
- 25 - ذكرى أبي القاسم الشابي : آثار الشابي في التوجيه الأدبي.
الشعلة : عدد 24، 22 أكتوبر 1954، ص 16 و 20 .
- 26 - حول ذكرى الشابي : تأثير الشعر الفرنسي على النهضة الأدبية الحديثة
للشعر العربي .
الشعلة : عدد 25 - 29 أكتوبر 1954، ص 17 .
- 27 - الروابط الفكرية : تأثير الأدب على النهضة الأدبية العربية الحديثة .
الشعلة : عدد 27، 12 نوفمبر 1954، ص 8 - 9 .
- 28 - لزوم ما لا يلزم في الأدب الشعبي أو الشعر الملحون .
الشعلة : عدد 28، 17 نوفمبر 1954، ص 8 - 9 .
- 29 - تأثير الثقافة الفرنسية على الآداب العربية (3) .
الشعلة : عدد 29، 26 نوفمبر 1954، ص 12 - 13 .
- 30 - الصفي الحلبي والبهاء زهير .
الأسبوع : عدد 411، 26 ديسمبر 1955، ص 3 .
- 31 - اعلام يكاد يطمسها النسيان .
الزيتونة : عدد 4، 23 فيفري 1956، ص 10 .
- 32 - في الأدب : دعاية الجاحظ .
الزيتونة : عدد 8، 23 مارس، 1956، ص 6 - 7 .
- 33 - في الأدب : دعاية الجاحظ (2)
الزيتونة : عدد 9، 30 مارس 1956، ص 8 .
- 34 - نظرات في الأدب الحديث .
الزيتونة : عدد 21، 9 سبتمبر 1956، ص 9 .

- 35 - شعر الوطنية في الأدب العربي الحديث .
الزيتونة : عدد 27، 27 سبتمبر 1956، ص 3 و 10 .
- 36 - بمناسبة مرور 23 سنة على وفاة أبي القاسم الشابي .تذكار واعتبار
الفكر : سنة 3، عدد 1، - أكتوبر 1957، ص 35 - 39 .
- 37 - علي الدوعاجي : شجون من حديثه .
الفكر : السنة 3، العدد 8، ماي 1958، ص 21 - 28 .
- 38 - قصة العصا للجاحظ .
الفكر : السنة 4، العدد 1، أكتوبر 1958، ص 75 - 80 .
- 39 - بعث الثقافة التونسية واشاعها
الفكر : السنة 6، العدد 4، جانفي 1961، ص 20 - 26 .
- 40 - قصصنا ... والواقعية .
الاذاعة : سنة 6، عدد 129، 1 جوان 1964، ص 47 .

من مراجع الانتلاف الى نماذج الاختلاف المأمون واكتشاف كتاب «جاودان جرد»

د. نزار التجديتي
كلية الآداب / تطوان

«هذا الربيع . . يضرب من شمت الخليفة عند
العطسة، فيشكى ذلك الى أبي جعفر المنصور،
فيقول - أصاب الرجل السنة وأخطأ الأدب،
أبو حيان التوحيدي

لعلّ من أبرز تناقضات البيت العباسي الثقافية أبان العصر الذهبي
لللهلال العربي ولل فكر والحضارة الاسلامية، تلك التي تتمثل على نحو
صارخ في التكوين العلمي المختلف كلّ الاختلاف لابني الخليفة الكبير هارون
الرشيد اللذين وليا بعد مأساة الفتنة الخلافة من بعده تباعا : عبد الله
المأمون (ولي الخلافة عام 198 هـ)، الخليفة العالم، السياسي المستنير، المثقف
القلق، والمعتصم (ولي الخلافة سنة 218 هـ)، الخليفة العاري من العلم، رجل
السلطة الأمي، العسكري المؤمن بالقوة.

وللمؤرخين العباسيين - المتعاطفين كثيرا مع باعشي معالم ورموز
الحضارة الفارسية القديمة، الناقمين أشدّ ما تكون النعمة على «ابن التركية» -
روايات وقصص وأحداث تبيّن المستوى الثقافي المتباين للأخوين،
وتكشف عن ارادتهما المختلفة في المجالين العلمي والأدبي، وتبرز عواقب

الاختيارات الجوهرية الناتجة عنها في القطاعين الإداري والسياسي. وتأتي أحيانا هذه الأقصوصات، التي لا تخلو من النوادر المضحكة، في شكل عتاب مباشر لا يبخل به أديب مثل الجاحظ على المعتصم، أو في صورة اعترافات ندم ترد على لسان هذا الأخير في لحظة ضعف تنتابه. قال (المعتصم) : يا اسحاق ! في قلبي أمر أنا مفكر فيه منذ مدة طويلة، وإنما بسطتك في هذا الوقت لأفشيهِ اليك. فقلت : قل يا سيدي يا أمير المؤمنين ! أنا عبدك وابن عبدك. قال : نظرت الى أخي المأمون وقد اصطنع أربعة أنجبوا، واصطنعت أنا أربعة لم يفلح أحد منهم ! قلت : ومن الذين اصطنع أخوك ؟ قال : طاهر بن الحسين فقد رأيت وسمعت، وعبد الله بن طاهر فهو الرجل الذي لم ير مثله، وأنت فأنت والله الذي لا يعتاض السلطان منك أبدا، وأخوك محمد بن ابراهيم وأين مثل محمد ؟ ! وأنا فاصطنعت الأفسشين فقد رأيت الى ما صار أمره ! وأشناس ففشل آيه، وإيتاخ فلا شيء، ووصيف فلا معنى فيه ! فقلت : يا أمير المؤمنين ! جعلني الله فداك، أجيئ على أمان من غضبك. قال : قل. قلت : يا أمير المؤمنين ! أعزك الله، نظر أخوك الى الأصول فاستعملها فأنجبت فروغها، واستعمل أمير المؤمنين فروعا لم تنجب اذ لا أصول لها ! قال : يا اسحاق ! لمقاساة ما مرّ بي في طول هذه المدة أسهل عليّ من هذا الجواب⁽¹⁾.

والحقيقة، أن تحليل الواقع الثقافي، في مرحلة من المراحل التاريخية على أساس هذا الاعتبار الشخصي، وعلى منوال التاريخ السياسي بمفاهيمه السطحية العتيقة، ليس له اليوم من معنى أو مبرر موضوعي. إلا اذا كانت هذه الأسماء تلعب داخل المخايل التاريخية للشعوب دور المشاغل التي

(1) ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، دار المعارف ج. 9، ص. 121 -

تضيء معالم الطريق المظلم الطويل، وتقوم في الذاكرة الجماعية مقام
العلامات البارزة التي تحدّد منعرجات التجربة الحضارية لأمة من الأمم⁽²⁾.

ففي هذه الحالة، للمؤرّخ في حقل الثقافة كل الحق في الاستئناس
بالمسار الشخصي لبعض المشاهير، لبعض أعلام السياسة، لتكوين فكرة
دقيقة عن الحركة الفكرية في لحظة من اللحظات، التاريخية الحاسمة. لا
سيما اذا كان هذا العلم أو ذلك قد عُرف أصلا بانشغالاته وهمومه الثقافية،
أو اشتهر على العكس بخموله الذهني في المسائل الثقافية.

ذلك ما يبدو جلياً في أمر هذين الخليفين : المأمون والمعتصم.

كل واحد منهما يمثل في نهاية المطاف قطبا من الأقطاب العظيمة
التي تجاذبت العصر العباسي الأوّل، ذلك العصر السحريّ البراق : قطب
الحضارة التي فوّضت أمرها للعقل والعلم، وقطب البداوة التي فرضها
الفساد والجهالة. وبين هذين القطبين القويّين، المتصارعين في الخفاء،
اتجاهات ومذاهب وميول وحركات اجتماعية وسياسية واقتصادية وفكرية
وحضارية مختلفة الحدة والشدة، تتنافس فيما بينها تارة وتتفاعل طورا،
دون أن يسيطر اتجاه منها على الآخر أو أن يقضى مذهب منها نهائيا
على المذهب الآخر. ما دام تنافسها وتعارضها يساهم في التوازن العام
الذي تنهض عليه الحياة الطبيعية لكل دولة ونظام وكيان حضاري.

فهناك الاستقرار السياسيّ الذي تنعم فيه مدينة السلام، تفسد جوّه
الهادئ الرّتيب من حين لآخر التصفّيات الادارية (نكبة البرامكة، نكبة
بني سهل)، وتعكّر صفوه بين الفينة والأخرى الثورات الاجتماعية العنيفة

(2) يقول الأديب الفرنسي الكبير شاطوبريان في مذكراته الموسومة بـ مذكرات من عالم
الأموات : أثناء الثورات بمقدور الاسم العلم أن يصنع (من المعجزات) أكثر مما قد يصنعه
الجيّش.. CHATEAU BRIANO, Mémoires d'outre-tombe, Paris, Hachette, Coll. du
Fiambeau, s.d; t. II.

التي تنفجر بهذا الاقليم أو ذاك من دار الاسلام الفسيحة الأرجاء الغنية بالأعراق.

وهناك الرخاء الاقتصادي الذي تتمرّع في فائضاته وخيراته أقلية محظوظة (الطبقات العليا : أهل البلاط، الوزراء والكتاب الكبار، القواد والولاة والعمال، التجّار وأهل المال) تعيش في مناخ ألف ليلة وليلة، تعكس سراهه الصعوبات المادية التي تخنق الطبقات الدنيا وهي الأغلبية الغالبة في دار الخلافة.

هناك أيضا حوار راق جدّا للحضارات يفتح الباب على مصراعيه لعطاء الازم المتحضرة السالفة، تعرقل خطواته بشكل مباغت ردود سلبية ويانسة تصدر أحيانا حتّى عن كبار الخلفاء الذين قصدوا قيادة الحركة العلمية في زمانهم وقادوا فعلا فتوحات الفكر الحرّ الجديد، كردّ فعل الرشيد أمام ايوان كسرى العتيد، الذي يدخل طبعاً في اطار الصراع الحضاري الهدّام العقيم. فقد، أمر الرشيد يحيى بن خالد (البرمكي) بالتقدّم في هدم ايوان كسرى فقال : لا تهدم بناء دلّ على فخامة شأن بانيه الذي غلبته وأخذت ملكه، قال : هذا من ميلك الى المجوس، لا بدّ من هدمه. فقدّر للنفقة على هدمه شيء استكثره الرشيد، وأمر بترك هدمه. فقال له يحيى لم يكن ينبغي لك أن تأمر بهدمه، واذا قد أمرت فليس يحسن بك أن تظهر عجزاً عن هدم بناء بناء عدوك، فلم يقبل قوله ولم يهدمه. (3).

1. ملاحظات منهجية حول تاريخ الأدب، العربي المنسيّ

لقد اختار المأمون السير بالثقافة العربية الاسلامية الى غاية الدرب، موظفاً أقصى ما في المستطاع امكانيات النموذج الثقافي العباسي، المتنوع

(3) ابن عبدوس الجهشباري، كتاب الوزراء والكتاب، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي واولاده، تحقيق السقا / ابراهيم الأياري / عبد الحفيظ شلبي، 1938م، ط. 1، ص. 229.

الروافد، العقلية المنزع، التسامح الطابع. أما المعتصم، فقتع من الثقافة بدون المتوسط، ومهد لعهد جديد من البداوة والتراجع والانكماش على الذات.

ليس القصد من هذه الدراسة تتبع تناقضات ومفارقات البيت العباسي التي انعكست سلبيا على نشاط الفكر وحوار الثقافة وحركة الابداع في الربع الثاني من القرن الثاني الهجري العباسي، فذلك يحتاج الى دراسات تنقضا في سوسيولوجيا الثقافة العربية الاسلامية، ونظم وتقاليد المعرفة المعتمدة زمنند.

وإنما الغاية المتوخاة من هذه الأوراق معرفة الدور الذي لعبه الأدب، المترجم والمنقول في عهد المأمون في الدفع بعجلة التطور الفكري والحضاري للكيان الثقافي العربي الاسلامي، وذلك من خلال بعض نماذجه المشهورة المرموقة، مثل جاوردان جرد، أو كتاب الحكمة الخالدة، المنقول عن اللغة الفارسية.

ذلك أنه كان، كما هو معلوم لدى الجميع، للآزم المتحضرة المغلوبة في دار الاسلام تراث أدبي غني. وإذا عرفنا أن هذا التراث - المكتوب والشفوي منه - كان يحمل في طياته تصوّرا معينا للطبيعة وللثقافة، وفهما خاصا للإنسان المكتسب للثقافة المتعلق بأهاليها، ومفهوما محددا للتواصل الثقافي بين أبناء الجماعة الواحدة، أدركنا خطورة التغييرات التي أحدثها هذا النوع من الأدب في التركيبة الذهنية للإنسان العربي المسلم، وأهمية الفتوحات الفكرية التي قاد إليها أو مهد السبيل إليها.

إن مفهوم الأدب الذي انتهى إلينا من دهاليز العصور المتأخرة مفهوم عتيق عسير الهضم. وينبغي التأكيد كذلك على أن هذا المفهوم الزماني - الذي يختزل مراحل كاملة من عمر الثقافة العربية الاسلامية في أزمى عصورها - مفهوم ملفق لا يمثل كل تاريخ الأدب العربي، ولا أحسن

فتراته حينما دخل هذا الأدب معركة التغيير الثقافي والتجديد الفكري والتأصيل المنهجي، تلك المعركة التي خرج منها أدبا عالميا انسانيا خالدا.

لهذا وذاك، ربما يكون من المفيد القيام بدراسات زمنية (سكرونية) لهذا الأدب حتى يتسنى لنا الامام بمجمل مساره التاريخي الماما كافيا، وتصحيح فهمنا لطبيعته ووظيفته في العصر الوسيط، ومن ثم إعادة بناء حقل هو في الحقيقة من أهم حقول التراث العربي الاسلامي وأخلده اطلاقا.

2. ملذات المائدة الثقافية

من أبرز المظاهر والمعالم التي تمثل العصر الذي جسده المأمون موسوعية المعرفة، وتعدد مناهلها ومشاربها، واختلاف ألوانها واتجاهاتها، وتعقد اصطلاحاتها ومدخلها لدرجة كبيرة لا نستطيع نحن ادراكها في الوقت الراهن إلا على سبيل الافتراض والترجيح. لأن بعد الزمان وتقدم العلوم الحديثة قد سحبا على التراث الأدبي والعلمي والمعرفي للعصور الذاتية ظللا كثيفة وحجابا سميكاً جعلتنا لا نبصر فيه إلا أدبا، بليغا، منبها، متحفيا (بالمعنى الضيق لكلمة أدب، أي فني المنظوم والمنثور)، ولا نحتفل فيه إلا بماله طابع أدبي فني خالص لا أثر واضحاً بينا فيه لروح العلم ولا لجدل المذاهب الفكرية وصراع الأحزاب السياسية والطبقات الاجتماعية. فالفكرة العامة الآن - تماما كما قال طه حسين في تقديمه لموسوعة اخوان الصفا - عند الذين ينصرون القديم ويتعصبون له أن هذا القديم ينحصر أو يكاد ينحصر في الشعر والنثر وما يتصل بهما من علوم اللغة وفنون الأدب. وهم لا يكادون يحفلون بالفلسفة والعلم الحديث على ما كان للقدماء من فلسفة وعلم - ولو قد أنصفوا أنفسهم، ولو قد لاءم الله بين عقولهم وأذواقهم لقدروا الأدب القديم والعلم القديم والفلسفة

القديمة كلها على السواء وفي شيء من العدل والانصاف. فليس أدب القدماء أشد لذة وامتناعا للنفوس من علم القدماء وفلسفتهم⁽⁴⁾.

ولربما تمكنا من استحضار وتمثل المسار الهائل البعيد الذي قطعته الثقافة العربية الاسلامية، في عهد المأمون، في سبيل تنويع مصادرها الفكرية وتطوير نماذجها العلمية وفتح آفاق معرفية جديدة، اذا ما استعاد مخيالنا مجددا مكنون تلك الصور المجازية القديمة التي قرن فيها القدماء بين ميدانين متجاورين من الدلالة يجمع بينهما قاسم حسني مشترك، كالاستلذاذ والانتشاء.

لنمعن، اذن، في هذه الرواية التاريخية التي سردها الامام الحافظ السيوطي : « وأخرج عن محمد بن حفص الأنماطي، قال : تغدينا مع المأمون في يوم عيد، فوضع على مائدته أكثر من ثلاثمائة لون، قال : فكلما وضع لون نظر المأمون اليه، فقال : هذا نافع لكذا ضار لكذا، فمن كان منكم صاحب بلغم فليستجب هذا، ومن كان منكم صاحب صفراء فليأكل من هذا، ومن غلبت عليه السوداء فلا يعرض لهذا، ومن قصد قلة الغذاء فليقتصر على هذا. فقال له يحيى بن أكثم : يا أمير المؤمنين ! إن خضنا في الطّب كنت جالينوس في معرفته، أو في النجوم كنت هرمس في حسابه، أو في الفقه كنت علي بن أبي طالب رضي الله عنه في علمه، أو ذكر السخاء كنت حاتم طيء في صفته، أو صدق الحديث كنت أبا ذرّ في لهجته، أو الكرم فأنت كعب بن أمية في فعالة، أو الوفاء فأنت السموأل بن عاديّ في وفائه ! فسرّ بهذا الكلام، وقال : إن الانسان إنما فضل بعقله، ولولا ذلكم لم يكن لحم أطيب من لحم ولا دم أطيب من

(4) رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء، تقديم طه حسي، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، تحقيق مصطفى السقا / ابراهيم الأبياري / عبد الحفيظ شلبي، 1938 م، ط 1، ص. 229.

دم⁽⁵⁾. ليس من المستغرب أن يربط ضيوف المأمون بين التعدّد الباهر المحيّر لألوان الطعام المعروضة عليهم (300 نوع)، واختلاف الفنون والعلوم والآداب التي كان يتقنها الخليفة المضيف، ومن ثم، الابتهاج بعيدين، عيد الأفراح وعيد الثقافة.

فاستعارة طعام المائدة وملذاتها للدلالة على النشوة المرتبطة باستهلاك أصناف العلم وأفنان الآداب استعارة قديمة التداول في الشرق الفنّان، حافلة بالدلالات الرمزية الدينية اللصيقة بالسعادة الأبدية في دار البقاء، استعارة جدّها استعمال هذا العصر المترف المتأنق لتصوير نهم النفوس المرهفة الحسّ الى المعارف المتنوّعة، قديمها وحديثها. لأن، رغبة النفوس في العلوم المختلفة وفنون الآداب - مثلما سيحسن الوصف اخوان الصفا في القرن الرابع الهجري - كشهوات الأجسام للأطعمة المختلفة الطعم واللون والرائحة⁽⁶⁾. أو كما عبّر ابن قتيبة عن ذلك قبلهم، في القرن الثالث الهجري، حينما قال أن مثل المعرفة، مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الأكلين⁽⁷⁾.

وأول المقيلين على هذه المائدة، الهائلة اللذيذة، والمستهلكين لقطوفها المنتهيين لخيراتها الغنية، الخليفة عبد الله المأمون نفسه، كما الملح أحد الضيوف مادحا مقارنا بين معروضات المائدة وكثرة المعارف والعلوم التي عرف الخليفة باستهلاكها عظيم الاستهلاك وشهدت له بذلك كثرة ملاحظاته حول أصناف الأطعمة المعروضة : الطب، التنجيم، الفقه، ولم يعرض منها المادح إلا القليل مكتفيا بالإشارة والتلميح.

(5) السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، مطبعة السعادة، تحقيق : محمد محيي الدين، 1959، ط. 2، ص. 315 - 316.

(6) رسائل اخوان الصفا، ج. 1، ص. 202.

(7) ابن قتيبة، عيون الأخبار، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1925، ج. 1، ص. 100.

فتشبيه المأمون بهرمس - أبي المعارف والعلوم عند القدماء - مدح مبالغ فيه بدون شك. إلا أنه ينطوي رغم ذلك على عدد من الاشارات التاريخية الهامة، بعضها واضح والبعض مضمّر مبتور من الذاكرة التاريخية. ففي هذا المدح اشارة واضحة الى ما عرف به المأمون من فضول علمي واسع، دفعه الى تجاوز الموروث والتقليدي من المعارف الى الجديد العميق الدقيق، وان كان دخيلا مستحدثا.

وهذا الفضول، وان كان معروفا لدى الجميع، ينبغي الوقوف عنده وقفة خاصة، لأن فيه تعريفا بالآفاق الفعلية التي وصلت اليها الثقافة العربية الاسلامية، أو طمحت بلوغها في زمن المأمون، الذي امتدت فترة خلافته الى أكثر من عشرين سنة. وذلك نظرا لأن هذا الخليفة، الذي شغل مركز الحركة العلمية العربية الاسلامية بكل ثقلها وامتداداتها وتحمل عواقب رهاناتها، أراد في الحقيقة أن يكون أكثر من خليفة - أو بالضبط من سلطان - يقود ويسوس من أجل السياسة لا غير، أراد أن يكون خليفة - عالما (بكل ما تدلّ عليه هذه اللفظة من معنى وضعي). حاملا للعلم الأول، ملكا وفيّا لذاكرة آسيا الوسطى السياسية. وفي هذه الحقيقة الغائبة المنسية بيان بمضمّر الاشارات الخفية.

3 - أنماط العلم

ما هي طبيعة فضول المأمون العلمية، التي تعكس في واقع الحال فضول زمانه، وترن بأصداء اتجاهاته العلمية والأدبية وتياراته الفكرية والفنية ؟ ما أكثرها النصوص القديمة التي صور لنا أصحابها مدى شدة شغف المأمون بالعلم، وبصفة خاصة أصناف العلم الجديدة. قال منصور بن المهدي للمأمون : أيحسن بنا طلب العلم والأدب ؟ قال : والله لأن أموت طالبا للأدب لي من أن أعيش قانعا بالجهل. قال : فالي متى يحسن بي

ذلك ؟ قال : ما حسنت الحياة بك⁽⁸⁾. ويكفي أن نقارن بين هذا القول ورأي معاوية بن أبي سفيان في نفس الموضوع لادراك الفرق الشاسع بين السلالتين الأموية والعبّاسية حول المسألة الفكرية : قال معاوية : ما أقبح بالملك أن يبالغ في تحصيل علم من العلوم، وإنما المراد من العلم في الملك، هو أن يكون له أنس بها، بحيث يمكنه أن يفاوض أربابها فيها مفاوضة يندفع بها الحال الحاضر ولا ضرورة في ذلك الى التدقيق⁽⁹⁾.

وللمأمون تصوّر واضح لمفهوم العلم، وأتماطه، ووظيفة كل نوع منه على حدة، تصور يدرك تماما نسبية المعارف التي تطوّرها أمة من الأمم في لحظة تاريخية محدّدة، ويحدّد الثوابت والقناعات الجوهرية في مجال العلم من المتغيّرات والمعطيات القابلة للنقاش والجدال. وإذا كنّا قد اخترنا لتوضيح هذا التصرّوّنصّا أورده الجاحظ، فلأن الراوي الذي يرويّه شاهد عيان متميّز، عاصر المأمون، واتصل به، وآلف له، وناضل نضاله الايديولوجي. وفضلا عن هذا وذاك، لأنّ الجاحظ يبيّن في هذه الرواية بجلاء الطموح الكبير الذي حملّه المأمون للثقافة العربية الاسلامية، واصراره على ألا يكون نموذجهما المعرفي أقلّ تطوّرا وعقلانية وانفتاحا وعمقا من النماذج الثقافية التي بلورتها الأمم المغلوبة في أيام عزّها، بآية حجة من الحجج دينية كانت أو علمية : قال سهل بن هارون يوما وهو عند المأمون : من أصناف العلم ما لا ينبغي للمسلمين أن يرغبوا فيه، وقد يرغب عن بعض العلم كما يرغب عن بعض الحلال. قال المأمون : قد يسمّى بعض الناس الشيء علما وليس بعلم، فإن أردت هذا فوجهه الذي ذكرنا. ولو قلت : ان العلم لا يدرك غوره ... فالأمر لعلّى ما قلت، فإذا

(8) الجاحظ، المأمن والأضداد، دار مكتبة العرفان، دت، ص 8.

(9) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1927، ص 11 - 12.

كان الأمر كذلك فأبدأوا بالأهمّ فالأهمّ - وقد قال بعض العلماء : اقتصد من أصناف العلم ما هو أشهى الى نفسك، وأخفّ على قلبك، فإنّ نفاذك فيه على حسب شهوتك وسهولته عليه - وقال (علماء) آخرون : علم الملوك النسب والخبر وجمل الفقه، وعلم التجّار الحساب والكتاب، وعلم أصحاب الحرب درس كتب المغازي وكتب السير، فأما أن تسمّى الشيء علماً وتنتهى عنه من غير أن يكون شيء يشغل عمّا هو أنفع منه، بل تنتهى نهياً جزماً، وتأمّر أمراً، والعلم بصر وخلافه عمى، والاستبانة للشرّ ناهية عنه والاستبانة للخير آمرة به⁽¹⁰⁾.

فالعلم، في نظر المأمون، لا يقبل الفصل الشرعيّ بين الحلال والحلال البغيض، ولا يعترف بالتقسيم الاعتباري بين العلم الخاص بالمسلم والعلم الخاص بالكافر، ما دام العلم بصر والجهل عمى.. أي ما دام العلم واحداً، دالاً على الذات-الالهية، ومؤد - من هذا المنظور المعتزلي العقلاني - الى المعرفة الحقّة لله، التي تترتّب عنها كلّ المعارف الأخرى، كمعرفة الخير من الشرّ. تقول ماري برنون، المتخصّصة في الدراسات الاعتزالية، بهذا الصدد : « لا بدّ من تحديد اصطلاحى بين مصطلحي «علم، ومعرفة.. اذ سنتقل باستمرار من أحدهما الى الآخر، وهذا التذبذب مصدره النصوص المستعملة نفسها التي لا تميّز تمييزاً خاصاً بين العلم والمعرفة. لنوضّح على وجه التبسيط أن كلمة «علم، تعيّن النتيجة الإدراكية الواقعة خارج الذهن، التي تؤدي اليها عملية الامتحان العقليّ (النظر). ولأنه للعلم فضلاً عن ذلك، في الدراسات الاسلامية على وجه العموم - الله كموضوع أو على الأقل كهدف نهائي يأخذ العلم هيئة متعالية في الذهن، وله كملازم مفهوم اليقين الداخلي أو الاعتقاد الخاص بالإيمان (لدرجة أنّه يمكننا مراراً ترجمة «علم، بـ «علم يقيني، والمعلوم، بما هو معروف أو قابل للمعرفة معرفة

(10) الجاحظ، البيان والتبيين، بيروت، دار مصعب، دت، ج 3، ص 557 - 558.

يقينية)، فهو لا يقبل الشك ما دام يؤدي في نهاية المطاف الى الله. بينما يركّز مفهوم المعرفة على المظهر الذاتي للعلم، اذ هو نتيجة النظر كما يضبطه الذهن وهو علم الذات العارفة التي لا يلصق بها هنا أي احياء صوفيّ أو عرفانيّ⁽¹¹⁾.

وينبني على تحديد المأمون لمفهوم العلم أمور أساسية، منها :

(أ) أن العلم يتعارض مع الثبوت والجمود المذهبي مثلما يتعارض مع الجهل، لأنّه أصلاً نظر وبحث متواصل ومستمرّ في موجود، لا يدرك غوره. حسب قول المأمون، أو كما ذكر النظام، العلم شيء لا يعطيك بعضه حتّى تعطيه كلّك⁽¹²⁾.

(ب) ولذلك لا يمكن حصر العلم في أنماط العلم التقليدية التي فتحها العرب المسلمون كالنسب والخبر والفقه والسيرة، إلخ، لأن أهداف هذه العلوم، محدودة بحدود الاختصاص الضيق، وقيمتها رهينة بيئة اجتماعية اقليمية وما طوّزته من نموذج ثقافيّ محليّ، لصيق بأعرافها وعاداتها ومرتبطة بمصالحها الأولى والآنية.

(ج) لا بدّ من تغيير نمط التفكير لدى علماء الاسلام من شكلي الرواية والاسناد، اللذين طبعاً النماذج الثقافية العربية الاسلامية المهيمنة بميسم المحليّة أو العصبية أو الذرائعية، الى شكلي المناظرة والجدل، اللذين من شأنهما اكساب الثقافة العربية الاسلامية سمات عقلية ومنطقية كونية

Marie BERNAND, La Notion de ^cilm chez les premiers mu^tazilires, Studio Islamica, (11) XXXVI, 1972, pp. 24-25.

وانظر كذلك دراسة : Georges VAJDA, Atour de la théorie de la connaissance, Revue d'études juives XXXVI, 2-3, 1967.

(12) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، القاهرة - بغداد، الخانجي الكتبي - المكتبة العربية، 1931، ج. 6، ص. 97.

وانسانية مؤكدة من جهة، والدفاع عن حقيقة الاسلام وعالمية رسالته في وجه خصومها الغلاة، من جهة أخرى⁽¹³⁾.

في هذا السياق العلمي النشط، يبرز دور الأذبه، الجديـد الوافـد عن طريق الترجمة والنقل والتجنيس في ترسيخ المفهوم الجديد للعلم وتشجيع أنماطه الجديدة في الحضارة الاسلامية. وضع أبان بن عبد الحميد بن لاحق، مولى الرقاشين - يقول الجهشيارى - كتاب كليله ودمنة شعرا، وأهداه الى جعفر، فوهب له مائة ألف درهم. وقد ذكر محمد بن داود في طبقات الشعراء أن يحيى بن خالد انتهى حفظ كتاب كليله ودمنة، فقلبه له أبان شعرا ليسهل عليه حفظه، وذكر أنه أربعة عشر ألف بيت⁽¹⁴⁾. ان ظهور هذا الجنس الأدبي الفريد، التي تجرى فيه حكمة القرون البائدة على ألسنة الحيوان، في الأدب العربي لا شك أنه أحدث

S. PINES, Some problems of Islamic Philosophy, Islamic Culture, (13) انظر دراسة بينس ،
XI. 1937, pp. 60-73..

وراجع تقديم المستشرق الكبير نيبرج ابن الخياط كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مطبعة دار الكتب المصرية تقديم أحمد أمين، 1925، خاصة الصفحة رقم 56 ، لقد كان دار الاسلام في القرنين الأولين بعد الهجرة دار الحرب والنزاع، فتشاجرت فرق الأمة وتخاصمت الأمة الاسلامية وامم الأديان السابقة على الاسلام في الشرق .. ولم يزل في دار الاسلام عدد كبير من المسيحيين واليهود والتنوية لاسيما أصحاب مانبي الذين كان مركزهم القديم في العراق، ولم يزل هناك، كثيرون على مذهب الديصانية والمرقونة وغيرهم من فرق التنوية .. وكان لكل واحد من هذه المذاهب كلام مدقق.. وكان الاسلام في بادئ امره لم يبيّن علمائهم عقائده، ولم يبحثوا عنها على طرق منطقي فلسفي، فلم يكن للمسلمين ما يكفيهم مؤونة الخصوم ولم يستطيعوا ان ينازعوهم بأسلحتهم. وكذا الصفحة 59 ، فحلّت المعتزلة من تاريخ الاسلام محلّ المدافعين عن حوزة المسيحية في أول أمرها من تاريخ المسيحية .. فكما أنه لا ريب في أن أولئك المدافعين هم الذين أسسوا علم اللاهوت بمناظرتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الاسلام وأسسته .. وهذا اجتهد بقي ثمره الى الآن..

(14) الجهشيارى، كتاب الوزراء والكتاب، ص 211.

طفرة نوعية على مستوى الذوق الفني وعلى مستوى التأمل الفكري. ولقد واكب انتشار هذا الجنس - الذي يحلّ ويفكّك منطق السلطة الاعتباري ويفتد أساليب الاستبداد السياسي - نقل جنس آخر في الأدبيات السياسية لا يقلّ خطورة عن الجنس الأوّل من حيث التأثير الذي مارسه آنذاك على نشأة وتكوين العقليات، وهو جنس «السير». يقول ابن النديم عن ابن المقفع في الفهرست، «وقد نقل عدة كتب من كتب الفرس، منها كتاب خدينامه في السير، كتاب آيين نامه في الأمر، كتاب كلیلة ودمنة، كتاب مزدك، كتاب التاج في سيرة أنوشروان، كتاب الآداب الكبير»⁽¹⁵⁾. كما يخبر ابن النديم عن ترجمات أبان بن عبد الحميد في جنس سير ملوك فارس: «وكان شاعرا، هو وجماعة أهله، واختصّ هو من بين الجماعة بنقل الكتب المنشورة الى الشعر المزدوج. فمن ما نقل ... كتاب سيرة أردشير، كتاب سيرة أنوشروان»⁽¹⁶⁾.

وكلّها أجناس أدبية جديدة دفعت بقوة الى اعادة صياغة التقليد الأدبي المعتمد، وساهمت في تكريس نموذج ثقافي عربي اسلامي مختلف كل الاختلاف عن النماذج السابقة، وخلخلت المفهوم التقليدي للعلم الذي يعتمد الشاهد والحجة⁽¹⁷⁾، وفتحت أفقا فكريا رحيبا خصيبا جديدا كل الجدة، له مرجعيّاته الذهنية المحددة وأدبيّاته الخاصة.

4. علوم الأوائل

ومّا ينبغي لفت الانتباه اليه، هو أن رأي سهل بن هارون حول أصناف العلم التي ينبغي للمسلمين اجتنابها مجرد مناورة خطابية، أراد بها

(15) ابن النديم، الفهرست، القاهرة، المكتبة التجارية، 1348 هـ، ص 172.

(16) نفس المرجع، 172.

(17) انظر ابن عبد ربه، العقد الفريد، القاهرة، المطبعة الأزهرية، 1928، ج. 1، ص 357، «قال ابن عباس، كفاك من علم الدين ان تعرف ما لا يسعك جهله، وكفاك من علم الأدب ان تروى الشاهد والمثال».

صاحبها جرّ المأمون - وهو يعرف جيّدا موقف الخليفة من الموضوع - الى الردّ بشدّة على أولئك الذين كانوا يرون في نشر علوم الأوانل، - ولهذه التسمية دلالاتها المعرفية والرمزية وخلفياتها الايديولوجية - على وتيرة لا سابق لها خطرا حقيقيا على الثقافة العربية الاسلامية، أو لنقل بالضبط على نماذج الثقافة العربية الاسلامية التقليدية.

ذلك أن سهل بن هرون كان أحد خزنة مكتبة بيت الحكمة، المرموقين، وأحد المترجمين المعروفين عن اللغة الفارسية، أي أحد أهم المثّلين والمدافعين عن العلم القديم، في دار الاسلام. وبنو سهل، أهل وزراء (المأمون) ... وكانت دولتهم في جبهة الدهر غرّة - يقول عنهم ابن طباطبا، وفي مفرق العصر درّة، وكانت مختصرة البرمكية، وهم صنائع البرامكة.⁽¹⁸⁾

وكانت حركة الترجمة والنقل والتأليف في مجال علوم الأوانل قد قطعت أشواطا هائلة، ودخلت في مرحلتها الحاسمة. حيث تجاوزت، في زمن المأمون، مجال العلوم التطبيقية، ذات النفع الملموس - كالطب، والهندسة والتنجيم، إلخ الى العلوم النظرية، - كالرياضيات والفلك والمنطق، إلخ، ولعبت دورا أساسيا في الحركة الفلسفية الاسلامية سواء عند أهل الكلام أو عند المتصوّفة، بل صبغت العلوم الاسلامية بما فيها العلوم اللغوية والتاريخية يصبغة عقلية واضحة دائمة.

وقد شارك في هذا المشروع العلمي والحضاري الجبار العديد من الأسر المقرّبة من البلاط المأموني كآل نوبخت وآل سهل وآل المنجّم، الذين عمل أبوهم في أوّل أمره مع الفضل بن سهل في التنجيم وكان مجوسيا فأسلم على يد المأمون. جاء في كتاب الفهرس لابن النديم : «من عني

(18) ابن طباطبا، الفخري، ص 165.

باخراج الكتب من بلد الروم : محمد وأحمد والحسن بنو شاعر المنجم ... وبذلوا الرغائب. وأنفذوا حنين ابن اسحاق وغيره الى بلد الروم. فجازوهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقى والطب. وكان قسطا ابن لوقا البعلبكي قد حمل معه شيئا فنقله ونقل له⁽¹⁹⁾. ويشير ابن النديم الى رعاية آل المنجم المباشرة للمترجمين، بما يدل على وجود خطة وتنسيق عال في عمليات الاشراف على جهود الترجمة : « قال أبو سليمان المنطقي السجستاني : ان بني المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة، منهم حنين بن أسحق، وحبيش ابن الحسن، وثابت بن قرّة وغيرهم في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة⁽²⁰⁾ ».

فأية دلالة لرأي سهل بن هرون في أصناف العلم المحرمة على جماعة المسلمين، في هذا السياق المنعش للعلوم والآداب والفنون، غير دلالة التحريض القوي وحث المأمون للاستمرار على النهج الثقافي الجديد.

كان اذن ردّ فعل المأمون على الاستقزاز الوديّ لمحاورة الذكيّ مفاجأة منتظرة أسعدت كثيرا سهل بن هارون، وأثلجت صدر المراهنين على نجاح واستمرارية النموذج الثقافي الفلسفي في البيئة العربية الاسلامية، ذلك أنها بيّنت استخفاف المأمون الخفيّ بأنماط العلم التقليدية لوقوفها على خدمة مصالح فئة من الناس دون أخرى، أي بسبب طابعها النفعي المباشر والصّارخ.

ويبدو أن مناورات سهل وزملائه كانت متواصلة في حضرة المأمون، مألوفة في مجالسه ومناظراته، عالية التخطيط والاحتياال.

(19) ابن النديم، الفهرست، ص 340.

(20) نفس المرجع، 340.

مرتبطة برهانات اجتماعية وسياسية وثقافية وحضارية كبيرة جداً⁽²¹⁾.
لأننا نرى سهل وغير سهل يتصيدون الفرص لرمي شباك تلك المناورات
المتقنة على صيد كان يجاري صياديه في لعب الكرّ والفرّ.

والحق أن انتشار الأدب المترجم بوجه عام، والمترجم عن الفارسية
بوجه خاص، ساهم أيّما مساهمة في نقل علوم الأوائل، لأنه هو الذي
خلق المناخ الفكري المناسب لمثل هذه العملية، ورغب المسؤولين والطبقة
المثقفة في هذا اللون من الثقافة المنقولة الى اللغة العربية، وعود كافة
التأديين على الأسلوب وصيغ التعبير الجديدة في لغة الترجمة، ومن ثم
خلق عادات جديدة في القراءة والتفكير والتأليف ... وذلك بطبيعة الحال
قبل انشاء بيت الحكمة، أي قبل ظهور المؤسسة الى الوجود. فالمؤسسة -
مهما كانت أهميتها ودورها الفعلي في حركة الترجمة العربية - لم تخلق
شيئاً من عدم، وإنما كرتست في نظرنا واقعا ثقافيا أصبح بفضل
المترجمات الأدبية أمراً ملموساً لدى الجميع. قال الفضل بن سهل
للمأمون، وهو بدمشق بدير مرّ ان مشرف على غوطتها : يا أمير
المؤمنين ! هل رأيت لحسنها شبيها في شيء من ملك العرب، يعني
الغوطة ؟ قال : بلى والله، كتاب فيه أدب يجلو الافهام، ويزكّي القلوب،
ويؤنس الأنفس أحسن منها⁽²²⁾.

5. البحث عن الكتاب المفقود

لقد أحيطت ترجمة علوم الأوائل ونقلها ونشرها في زمن المأمون
بهالة خاصة من القداسة والتبجيل والتعظيم ساهمت في احلال الكتب
المترجمة مكانة متميزة جداً في سلم القيم الثقافية للمجتمع العربي

(21) انظر رسالة لويس ماسينيون المرجعية في هذا المجال :

Louis MASSIGNON, La passion d'al Hallāḡ, Etude d'Histoire religieuse, Paris,
Libr. Orientaliste P. Geutner, 1922. 2ème éd.

(22) البيهقي، المحاسن والمساوي، القاهرة. الخالجي، الكنجي، 1906، ج. 1، ص. 2.

الاسلامي، لدرجة سرعان ما صارت تنافس أو تكاد مرجع المؤمن والعالم والسياسي، أي كتاب الله، القرآن الكريم.

وأحسن مثال على الاحتفاء الطوطيمي الذي طال هذا الصنف من الكتب والشهرة الواسعة التي حظي بها في دار الاسلام كتاب .جاودان جرد، بدون شك. قال الجاحظ : وحدثني الحسن بن سهل قال، قال لي المأمون : أي كتب العرب أنبل ؟ قال، قلت : المبتدأ ؟ قال : لا، قلت : فالتاريخ ؟ قال : لا، فسكت. فقال : تفسير القرآن، لأنه لا شبه له وتفسيره لا شبه له. ثم قال : أي كتب العجم أنبل ؟ فاستعرضتها، فقلت : كتاب .جاودان جرد، أنبل كتاب لهم، فدعا بفهرست كتب العجم، فجعل يلتمسه فلم يرد لهذا الكتاب ذكر. فقال : كيف سقط هذا الاسم عن الفهرست ؟ فقلت : هذا كتاب ذوبان (= الحكيم الهندي) وقد كتبت بعضه. فقال : ايتني به معجلاً. فوجّهت في حمله، فوافاني الرسول وقد نهض يريد الصلاة، فقال، فلما رأيته مقبلاً والكتاب معي انحرف عن القبلة وأخذ الكتاب وجعل ينظر فيه، فاذا فرغ من باب، قال : لا اله الا الله ! فلما طال ذلك عليه قعد وجعل يقرأ. فقلت : الصلاة تفوت، وهذا لا يفوت. قال : صدقت، غير أنني أخاف السهو في الصلاة لاشتغال قلبي بلذيذ ما في هذا الكتاب، وما أجد للسهو حائلاً غير ذكر الموت، فجعل يقرأ .أنتك ميت، وإتهم ميتون.. ثم وضع الكتاب وقام فكبر. فلما فرغ من صلاته نظر فيه حتى أتى على آخره، ثم قال : أين تمامه ؟ قلت : عند ذوبان لم يدفعه اليّ. فقال : لولا أن العهد حبّل أحد طرفيه بيد الله والآخر بأيدينا لأخذته منه، فهذا والله الكلام، لا ما نحن فيه من ليّ السنتنا في فجوات أشداقنا،⁽²³⁾.

(23) الحصري القيرواني. ذيل زهر الآداب أو جمع الجوامع في الملح والنوادر. القاهرة المكتبة التجارية الكبرى، د.ت. ص. 77 - 78.

قبل الوقوف على قصة الرمزية التي تروى كيفية اكتشاف هذا النص ونقله وما تتضمنه من دلالات حضارية هامة وما تنطوي عليه من اشارات تاريخية كثيرة، من اللازم التطرق الى بعض القضايا الأولية التي يطرحها هذا النص في سياق الأفكار الرئيسية التي تعالجها هذه الدراسة.

يستخلص المأمون، كما يوضح النص المروى من النموذج الشافعي العربي الاسلامي التقليدي عموده الفقري، القرآن الكريم، أساس التنزيل ومبرر وجود العلوم العربية الاسلامية، ليرز دور علم التفسير الخاص بين باقي العلوم في قراءة النص الأول، المرجعي : دور المحور الرئيسي، الذي يقود ويوجه انتاج العلم والمعرفة من المصدر القرآني بواسطة تقنيات خاصة اتفق عليها أولاً ثم اختلف حولها بعد ذلك، كيف ذلك ؟

سجل المؤرخون المسلمون تعلق المأمون الكبير بالنص القرآني، بحيث روى الخطيب عن القاسم بن محمد ابن عباد، قال : لم يحفظ القرآن أحد من الخلفاء غير عثمان بن عفان والمأمون. وهذا غريب جداً لا يوافق عليه، فقد كان يحفظ القرآن عدة من الخلفاء. قالوا : وقد كان المأمون يتلو في شهر رمضان ثلاثاً وثلاثين ختمة⁽²⁴⁾. إلا أن هذا الاهتمام الفريد بالكتاب الأول - ناسخ الكتب السماوية السابقة - كان مقترنا عند هذا الخليفة بنظرية في التفسير لا تأخذ بظاهر النص، ولا تلتزم بواضح اللفظ، وإنما تؤمن بوجود معنى محجوب ومستور لا يكشفه غير الممكن من أدوات التأويل.

وللتأويل، عند الشيعة الإمامية وكذلك عند بعض الفرق الاسلامية كالمعتزلة، أهمية قصوى، كما هو معروف. فهو مفتاح القرآن، الذي يسمح بالتمييز الأساسي عندهم بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. وهو بهذا المعنى

(24) ابن كثير البداية والنهاية، حلب، دار الرشيد، د.ت، ج 10، ص 249.

أعلى درجات العلم. وأساس التفاضل، بين عامة الناس وخاصتهم، والفصل الوحيد بين المسلمين عند الاختلاف، كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا - كما بين المأمون في مناظرته لمرتد خراساني، وتأويل الحديث عن نبيّنا مع اجماعنا على أصل التنزيل، واتفاقنا على عين الخبر، فإن كان الذي أوحشك هذا حتى أنكرت من أجله هذا الكتاب فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع التوراة والإنجيل متفقاً على تأويله، كما يكون متفقاً على تنزيله، ولا يكون بين جميع النصاري واليهود اختلاف في شيء من التأويلات، ولا لك أن ترجع الآلى لغة اختلاف في تأويل ألفاظها، ولو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج الى تفسير لفعل، ولكنّا لم نر شيئاً من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن تفاضل، وليس على هذا بنى الله الدنيا،⁽²⁵⁾.

فالتفسير، عند المأمون، يعنى اذن التأويل. وهذه معرفة معقّدة في قراءة مجهول المعنى ومستوره داخل النص، معرفة خاصّة ترتبط بعلوم الأوائل أكثر منها بأقوال السلف ومأثورات الصحابة والتابعين، لما فيها من تقنيات واحالات ورمزيات باطنية وغموضية وفلسفية لا عهد لأهل اللسان العربي بها. والمعروف أن المسلمين الأوائل كانوا يعتبرون الخوض في تفسير القرآن - حتى التفسير اللغوي الأوّلي - أمراً مستنكراً لأنه مدعاة للاختلاف وتصدّع الأمة⁽²⁶⁾.

(25) الجاحظ، البيان والتبيين ج 3، ص 559.

(26) راجع ما جاء في ذلك من الآثار عند ابن جرير الطبري مثلاً في تفسيره المشهور جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بيروت، دار الفكر، 1988، ج 1، ص 37، «حدثنا يونس قال، حدثنا ابن وهب قال، أخبرني مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيّب أنّه كان، إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال، أنا لا أقول في القرآن شيئاً». وانظر كذلك دراسة كلود جيليو، Claude GILLIOT, Les Débuts de l'exégèse coranique, Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée, vol. 58, n° 4, 1990, pp. 82-100.

والمقصود أن التأويل على هذا النحو، الذي يمجّد الاختلاف أيّما تمجيد
ويبرّر عدم انتلاف الأمتّة بالتفاضل الذي أراده الله بين عباده يلتحم بالحكمة
القديمة ولا يرى تعارضاً بين الفلسفة أو العرفان والشرعية ما دام الاثنان
يخدمان في نهاية المطاف عقيدة التوحيد في نظر المأمون.

1.5. الترجمة حسنة فاتنة

لنعد الآن الى قصة كتاب .جاودان جرد.، والى منابع الحكمة الشرقية
الخالدة. كيف تمّ اذن تأليف هذا العمل ؟ في أي ظرف زمني ومكاني
دعت الحاجة اليه وكثر الطلب عليه ؟ ان إثارة هذا النوع من الأسئلة الخاصة
بملاسات النص اللصيقة بالتلفظ لا فائدة من ورائها اذا كان بالامكان
الاستغناء عنها والتعامل مباشرة مع الملفوظ وحده. غير أن القدماء
ربطوا عقدة الحكمي بسياق القراءة، وتفننوا في تنضيد مستويات التلفظ
على منوال يسمح للقارئ بعبور عوالم تجربته الى عوالم الحكمي الخيالية،
واستطاعوا بذلك ايهاً ما بتعايش الحقيقة والتمثيل في دروب الحكمة
الطريفة.

ذلك ما نلمسه عند اعتبار ظروف نشأة كتاب .جاودان جرد.،
وكان سببه على ما ذكر الجاحظ أن بعض الأكاسرة كان زاهداً في كتب
الأدب، راغباً في التكبر عن النظر فيها، والتعظيم عن الاشتغال بشيء منها،
وكان له وزير يقال له كنجور بن اسفنديار فصنع ترجمة لكتاب لم يعلمها
أحد وجعلها في ورقة وألقاها الى الملك. وكانت الترجمة : هذا كتاب
تصفية الأذهان ونقاء الفكر ومرج القلوب من كتاب واضح
عمود الحكمة. فلما نظر الملك الى الترجمة شغفته، فقال لـكنجور :
لقد غلبت هذه الترجمة على هواي، وقادت عزمي وبعثت رأيي على هذا
الكتاب، فسل عنه سؤالاً حقيقياً يرجع بجلية الخبر وابعث الحكماء الأدلاء
على تفتيش منازل الحكماء فإن وجدته في شيء من ممتلكتي كنت أولى

التّاس باصطناع صاحبه، وان وصف أنه في شيء من أقاليم الهند كتبت الى ملك ذلك الاقليم وسألته أنّ علي بدفع نسخة منه، وكافأته بهدية مكافأة مثلى على وجود طلبته. فقال كنجور : أيها الملك لست أفزع باستفراغ مجهودي والله المعين. وصار الى منزله ولم يخرج منه حتّى صنع كتابه المعروف بجاودان جرد،⁽²⁷⁾.

تطرح قصة ظهور كتاب «جاودان جرد»، فيما تطرحه من مسائل للتفكير والاعتبار قضية علاقة الحكمة بالسياسة بوجه عام، وعلاقة الأدب بالحكمة بوجه خاص. العلاقة الأولى احتلت حيزًا كبيرًا في الفكر الديني والسياسي لآسيا الوسطى نظرًا للصلة الوثيقة لمفهوم الشرعية الدينية بمفهوم الرياسة السياسية عند الساسانيين، وقيام الدولة عند هؤلاء على نظام الطبقات الهندوستي الأصل، الذي يضع رجال الدين والحكماء في مكانة النصحاء الأوصياء للأكاسرة، بل يؤهلهم أحيانًا لاختيار خليفة الملك أو رفضه واسقاطه عن العرش⁽²⁸⁾. ولذلك خلف لنا الفرس ارثًا غنيًا في الحكم والآداب القديمة، التي تميّزوا بها عن باقي الأمم المتحضرة. يقول ابن طباطبا : «يختلف علوم الملوك باختلاف أرائهم، فأما ملوك الفرس فكانت علوم حكماء ووصايا وآدابا وتواريخ وهندسة، وما أشبه ذلك»⁽²⁹⁾.

ومع ذلك، ظلّت العلاقات بين السّاسة ورجال الفكر يسودها من حين الى آخر التوتر والصراع والاصطدام في الامبراطورية الفارسية، لدرجة دفعت أحد الأكاسرة مرة الى قتل المفكر والحكيم الأديب بزرجمهر، الذي ظلّ عالقا بالذاكرة الجماعية للمثقفين الفرس الى عهد العباسيين، شاهدة

(27) اخصري، ذيل زهر الآداب، ص 74 - 75.

(28) آرثر كريستين، ايران في عهد السامانيين، ترجمة يحيى الخشاب، بيروت، دار

النهضة العربية، د.ت. ص 52 - 53.

(29) ابن طباطبا، الفخري، ص 12.

ذكره على عدم جدوى عنف السلطة وعلى تعالى الحكمة على التاريخ . قال بزرجمهر : ما ورتت الآباء الأبناء شيئا أفضل من الأدب ، لأنها تكتسب المال بالأدب وبالجهل تلتفه فتقعده عدما منهما⁽³⁰⁾ .

إذا كان منطلق السلطة ذرائعيا، اعتباطيا في بعض الأحيان، مكيافيليا في كثير من الأحيان، فكيف السبيل الى تصحيح مسار التاريخ الانساني الذي أفسدته السياسة البشرية ؟ وكيف بالامكان انقاذ السلطان من منطق القوة الذي قد يستعبده استعبادا، واسماعه صوت الحكمة الخالدة التي توصي بالعدل والاصلاح ؟ هنا يبرز دور الأدب في ابلاغ رسالة الحكمة الى السلطان الغافل عنها، وبالضبط جنس الترجمة الذي يلبس الحكمة ثوبا جذابا مثيرا لامعا.

لقد كان كسرى ملكا متجبرا، متكبرا، متعظما، مبهورا بالقوة والمال والجاه، زاهدا في كتب الأدب،، كما تروى القصة، مشغول البال والخطر بهواجس السياسة والعرش، مشوش الفكر بملذات اللحظة وملاهي البلاط العديدة. وكان من الممكن أن تظلّ حاله كذلك طيلة ملكه، وأن تذهب حياته سدى، لو لم يكن لهذا السلطان وزير حكيم فكر في مصلحة المملكة والعباد، وأردك أنه لا بدّ من اصلاح أمر الملك. فصنع ترجمة لكتاب لم يعلمها أحد ... وألقاها الى الملك،. وانتظر، حتى يرى كيف سيكون وقع المفاجأة على الملك.

فوقع الملك أسير هذه الحسناء الفتاة للنظرة الأولى، فسأل عنها الوزير وألح في السؤال حتى قدمها له الوزير باسمها الكامل : جاودان جرد. فتغير مجرى حياة كسرى كليا، الذي تصالح بذلك مع الحكماء وعاد الى رشده، واكتشف مسالك الحكمة الخالدة الخفية أخيرا.

(30) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج2، ص120.

والجدير بالذكر أن القصة تفسّر بصورة غير مباشرة السبب الذي من أجله كانت الكتب المترجمة محظورة مكروهة في الكثير من الثقافات القديمة، وهي الفتنة العظيمة التي كانت تمارسها دائما على العقول⁽³¹⁾. وذلك نظرا للسحر الهائل الذي كانت تشكله سواء على مستوى المدلول الفكري المتميز، أو على مستوى الصياغة الأدبية والأسلوب والمصطلح الجديد.

الترجمة تنقل وتحرّر الى اللغة الأم مضامين جديدة وأفكارا مختلفة عن تلك المتداولة في الساحة الثقافية، كما تحيل الى عوالم تجربة مغايرة في الزمان والمكان، وتفتح من ثم آفاقا ذهنية ومعرفية غير مألوفة تبعث على التأمل والتغيير في نماذج الواقع وقوالب التفكير الجاهزة أو المكرّسة في المجتمع. باختصار، الترجمة شهرزاد الفنون، تأسر عقول الملوك وتخلب أبواب العظماء، بما تنفرد به من روعة الجمال وشفافية الروح وندرة الخصال وفراة الحضور وقدرة على سرعة التأثير والاقناع المباشر. لذلك، استطاعت أن تحرّر شهربار المفتون من عذاب الهواجس القاتلة وهموم السلطة المريبة، وأن تعيد اليه توازنه المفقود بين ارادة القوة وأوهام السيطرة، وأن تفتح له باب الخلاص النهائي.

2.5. رحلة النص في الزمان الأدبي

تلك هي قصة جاود ان جرد في موطن نشأتها، بلاد فارس، أيام العزّ والمجد الأدبي. والسؤال المطروح الآن هو بطبيعة الحال كيف وصلت قصة هذا النص الحكمي الى العرب ؟ أو لنقل بالتحديد ما علاقة كتاب جاود ان جرد الفارسي اللهجة والتاريخ بالعرب ؟

(31) انظر نزار اتجديتي، ابن قتيبة : محاور الماضي ومبرمج المستقبل، مجلة دراسات سمبائية، فاس، عدد 1، شتاء 1992، ص 32 - 34.

قال الجاحظ : حدثني الواقدي، قال، قال الفضل بن سهل : لما دعي للمأمون بكور خراسان بالخلافة، جاءتنا هدايا الملوك سرورا بمكانه من الخلافة. ووجه ملك، كابلستان شيخا يقال له «ذوبان»، وكتب يذكر أنه وجه بهدية ليس في الأرض أسنى ولا أرفع ولا أنبل ولا أفخر منها. فعجب المأمون، وقال : سل الشيخ ما معه من الهدية ؟ فقال : ما معي شيء أكثر من علمي ! فقلت : وأي شيء علمك ؟ قال : رأي ينفع، وتدير يقطع، وجلالة تجمع. فسرّ المأمون به، وأمر بانزاله واكماله وكتمان أمره. فلما أجمع على التوجه الى العراق، قال (الشيخ) : رأي دقيق وحزم مصيب، وملك خريب والسبب ماض، فاقض ما أنت قاض. قال (المأمون) : فمن توجه ؟ قال : الفتى الأعور، الطاهر الأطهر ... قال (الفضل بن سهل) : فما رأيت المأمون سرّ كسروره ذلك اليوم. فوجه بطاهر، فلما تهيأ له الخروج سأل ذوبان : في أيّ وقت يخرج من النهار ؟ قال : مع طلوع الفجر يجمع لك الأمر وتسير الى النصر ... فلما كتب (طاهر) بقتله علي بن عيسى بن ماهان، واستيلانه على عسكره وأمواله.. دعا ذوبان وأمر له بمائة ألف درهم، فلم يقبلها. وقال : أيها الملك ان ملكي لم يوجهني اليك هدية لينقصك مالك، فلا تجعل ردّي نعمتك سخطا، فليس عن استخفاف بقدرها، وسوف أقبل ما يقبى بهذا المال ويزيد، وهو كتاب يوجد في العراق فيه مكارم الأخلاق، وعلوم الآفاق، وهو كتاب عظيم الفرس فيه شفاء النفس، به من صنوف الآداب ما لا يوجد في كتاب، عند عاقل لبيب، ولا فطن أريب، يوجد في خزائن عند الايوان بالمندان. فلما قدم المأمون بغداد واستقرّ بها ملكه اقتضاه ذوبان حاجته، وأمر (المأمون) أن تكتب القصة والموضع الذي يشير اليه. فكتب (ذوبان) : سر الى وسط الايواء من غير زيادة ولا نقصان، واجعل القسم بالذرعان، ثم احفر المدر، فاقلع الحجر، فاذا وصلت الى الساحة فاقتلعها تجد الحاجة، فخذها ولا تعرض لغيرها فيلزمك غبّ ضيرها.

فوجه المأمون في ذلك رسولا حصيها. فسار الى الموضع، ففعل ما قيل له، فوجد صندوقا صغيرا من زجاج أسود عليه قفل منه فحمله، وردّ الحفرة الى حالها الأول.

قال عمرو بن بحر : فحدثني الحسن بن سهل، قال : اني لعند المأمون اذ وصل ذلك الصندوق فجعل يتعجب منه، ثم دعا بذوبان، فقال له : هذه بغيتك ؟ قال : نعم ! أيها الملك، لست بمن تنقض رغبته ذمام عهده، ولا يحلّ طعمه عقدة وفائه. ثم تكلم بلسانه ونفخ في القفل، فانفتح. فأدخل يده وأخرج منه خرقة ديباج، فنشرها، فسقط منها أوراق فردّ الأوراق في الخرقة ونهض. ثم قال : أيها الملك ! هذا الصندوق يصلح لرفيع جنّيات خزانك، فأمر به فرفع.

قال الحسن بن سهل : فقلت : ترى يا أمير المؤمنين أن أسأله ما في هذا الكتاب ؟ قال : يا حسن أفرّ من اللؤم، ثم أرجع اليه ؟ أمرته أن لا يفتحه بين يدي قطعاً للطمع فيه، وصمتة بالمسألة عنه، وتخرياً للرغبة فيه، والله لا كان هذا أبداً. فلما خرج صرت الى منزله، فسألت عنه مسألة راغب فيه. فقال : هذا كتاب جاودان جرد تأليف كنجور ملك سيرا شهر. فقلت : أعطني ورقة منه أنظر فيها. فأعطاني. فوَقَعَت عليها عيني، وأسرجت لها ذهني، وأجلت فيها فكري. فلم أزد منه الآ بعدا. فدعوت بالخضر بن علي، وذلك في صدر النهار. فلم ينتصف حتى فرغ من قراءتها بينه وبين نفسه. ثم جعل يفسرها، وأنا أكتب ثم رددت الورقة وأخذت منه نحو ثلاثين ورقة فدخلت عليه يوما، فقلت : يا ذوبان يكون في الدنيا من يحسن مثل هذا الكتاب ؟ قال : يجوز أن يكون فيها من يحسن ترجمة هذا الكتاب، ولا يجوز أن يكون فيها من يحسن مثل هذا الكتاب. فهل تعرف من يترجمه ؟ قال : نعم، وأصفه لك، هو طوال أنزع، ان تكلم تتعتع، يفوق أهل زمانه، بما يكون من شأنه، اسمه خضر يقوم

بأمر خطر، لو كان له عمر. ولولا أن العلم سبيل الدنيا والآخرة، وهو الكرامة الفاخرة، ومن معرفة قدره الضّ به لرأيت أن أدفعه إليه بتمامه. ولكن لا سبيل إلى أخذ أكثر مما أخذت. ولم تكن الأوراق التي أخذتها على غاية التأليف، لأننا أصبنا ورقة فيها علامات فيها الكنوز، وآخر الورقة مكتوب : دليل هذا الباب في الورقة التي تليها. ولم نجد غير هذا بشأ. غير أننا وجدنا أبواباً من الحكمة تشهد لها القلوب بحقيقة الصحة، وتحلف طيّها الألسن بغاية النهاية⁽³²⁾.

لقد وصل نصّ جاودان جرد إلى العرب المسلمين، إذن، في ظروف سياسية محدّدة : صراع الأمان والمأمون على الخلافة والتجاؤهما إلى القوة والحرب لحسم الخلاف بينهما. بحيث ساهم الباحث عنه، الشيخ ذوبان سفير ملك كابلستان إلى المأمون، في انجراح خطط هذا الأخير بالنصيحة والمشورة الحسنة. لكن الحاجة والرغبة في الكتابة لم تظهر من جانب الخليفة إلا بعد استقراره في بغداد في وقت لاحق وفي سياق مختلف تماماً : سياق البحث عن البدائل الثقافية للمجتمع العربي الاسلامي، ذلك البحث القلق الذي سيؤدي إلى احياء علوم الأوائل ونشر التراث الأدبي والأخلاقي للأمة القديمة بفضل الترجمة وجهود المترجمين.

وهكذا، جاء اكتشاف هذا النصّ الثقافي المركزي في الأدب الفارسي القديم من طرف العرب في مرحلة تاريخية متأخرة نسبياً من تأسيس العلم وتدوينه، وفي لحظة ثقافية فريدة متميّزة في تاريخ الفكر العربي. لماذا ؟ لأنه قبل ذلك التاريخ، أي قبل مجيء المأمون إلى السلطة، لم يكن هناك أفق معرفي عام لاحتضان عمل من هذا القبيل وتلقّي أثر في مثل هذا المستوى العالي. ذلك ما يلحح إليه جهاز تلفظ القصة، الذي يحفل بأسماء الجاحظ والواقدي والحسن بن سهل، وكلّها أعلام - حجج حدّدت

(32) الحصري. ذيل زهر الآداب، ص. 74 - 77.

معالم الثقافة العربية الاسلامية ورسمت خطوطها العريضة. وهو الأمر الذي يشير اليه كذلك ملفوظ الحكاية - الأمثلة، الذي يروى فضول وزير المأمون نحو هذا النص وتتبعه خبره وتعلقه به وحكمه الايجابي عليه وعمله الجاد على ترجمته.

لا ندري الى أي حدّ يمكن الايمان بتاريخية حكاية هذا الاكتشاف السعيد، والى أية درجة يمكن للقارئ تصديق أحداث هذه القصة المشوّقة المثيرة ؟ لكن المؤكّد أنّه عندما يلتقي التاريخ والأمثلة في نسيج السرد، ويرشح الخيال الاجتماعي طبقات الذاكرة الجماعية السفلى حيث يقبع ظلّ المنسي والمغيّب التاريخي، يلتفّ الرمز والاستعارة حول أسماء الأعلام وأسماء الأماكن والتواريخ لصياغة نصّ مكثّف بالدلالات والاشارات والاحالات.

ان البحث عن الكتاب المفقود منذ قرون في العراق - منشأ الحضارات الانسانية الراقية ومعبر الهجرات البشرية الكبرى، وهو مصنّف فيه مكارم الأخلاق، وعلوم الآفاق، وهو كتاب عظيم الفرس، فيه شفاء النفس، به ما لا يوجد في كتاب،، إنّما هو بحث عن أصالة تتحدّى الزمان وتتخطّى جسور المكان. ذلك أن كتابا من هذا الجنس وبهذه المواصفات - اذ يبدو أن الأمر يتعلّق بنصّ ديني آري قديم أو شبه ديني تحوّل بمرور الزمن أو تقمّص بفعل تغيّر ظروف التلقّي هويّة نصّ أدبيّ حكيميّ - مقاوم بطبيعته لعواصف الزمن وعوارض المكان. لأنّه مستودع الخبرات البشرية الهائل، الذي يزوّد المتخبط في متاهات الواقع المتأزّم برؤية واضحة للمستقبل الغامض. ومن ثمّ، نفهم تشبّث الحسن بن سهل بهذا النصّ وحنينه الغريب اليه ورغبته الملحة لمعرفة سرّه واستطلاع أخباره، فهما لتمسّك الانسان بهويّة ضائعة منسية من حساب الزمن الغافل، وادراكنا لارتباط النخبة المثقفة الايرانية بإرثها الفكري الأوّل.

وكذلك، يعتبر العثور السحري على كتاب جاودان جرد بين أنقاض
الايوان بالمدائن - عاصمة الامبراطورية الساسانية واحدى رموز الأمجاد
الفارسية التي أثارت غيرة الفاتحين (كما أوضح ذلك طلب الرشيد بالتقدم
في هدم الايوان) - وقوفا عند جذور التاريخ، والتحاماً رمزيا بالزمن
التدشيني للحضارة - الأم، وعودة الى المنبع الصافي للكلام المقدس والحقيقة
المفقودة منذ أزمان، أي خلاصاً واعتاقاً من حاضر ثقيل، مشوش، قائم
الآفاق.

لهذا وذاك، يحكى كتاب جاودان جرد قبل كل شيء رحلة النص
الثقافي في الزمان الأدبي، ويروى بالأساس هجرة الكتب في سفينة
الترجمة من حضارة الى أخرى، وانبعث الحكمة الخالدة، - التي تنطوي
في حد ذاتها على فكرة الحضارة وكيفية استمرارها في أجواء
ايدولوجية أو سياسية مختلفة - في الوطن الأصلي مجدداً بعد فترة
غياب قسرية.

نافلة القول، ان الحديث عن جاودان جرد هو بالطبع حديث عن
مسار العلم الأوّل في دار الاسلام في عهد المأمون، غير أنه حديث أيضاً
عن الأدب الخالد، وعن الأجناس الأدبية التي تصون هذا الأدب وتحفظه،
وعلى رأسها جنس الترجمة، الذي يقوم مقام قنطرة عبور بين آداب الأمم
الناطقة بلغات مختلفة. لذلك صحّ للمفكر الايطالي فيكون (1668 - 1744)
أن يسمّي الأدب في كتابه الضخم القانون الكوني بـ "شرح الانسانية"،
يريد بذلك على وجه التبسيط - كما يفسّر لنا الناقد الفرنسي مارك
فومارولي - أن الانسانية ليست موضوعاً للعلم كالمادة، ولكنها موضوع
لتجربة تمتد في الزمان، ووحدها الأشكال الأدبية التي تقاوم الزمان في

مقدورها تسجيل السابقات التي تنير بالتقارب والتباين تجربتنا المباشرة على ضوء تجارب الماضي العديدة،⁽³³⁾.

6. تاريخ المرجعيات الفارسية واليونانية في الفكر العربي

ليس المسار الفلسفي العقلاني، الذي اختاره الخليفة المأمون للثقافة العربية عند نهاية القرن الثاني الهجري، اختياراً شخصياً بحثاً أو نهجاً عشوائياً جاء بمحض الصدفة، مثلما حاول تصويره بعض المؤرخين المعارضين لسياسته العلمية الساخطين عليها كل السخط. بل كان ذلك المدار العلمي البعيد تنويجاً للاختيارات الفكرية والاستراتيجيات الثقافية التي حددها خلفاء بني العباس الأوائل منذ وصولهم إلى سدة الحكم وتدخلهم الفعال في أمور العلم وشؤون الثقافة، ابتداءً من خلافة أبي جعفر المنصور، مؤسس الدولة العباسية الفعلية، ومخطط السياسة الثقافية العباسية الأول.

ذلك أن تشجيع عملية تدوين العلوم الإسلامية، التي تمت تحت أعين هذا الخليفة في منتصف القرن الثاني الهجري تقريباً (143 هـ)، اختياراً للكتابة على المشافهة، للنشر على الشعر، للعقل على الخيال، وتفضيل للضبط والمراجعة على البديهة والارتجال، للحاضرة على البادية والصحراء، للآداب المكتسبة على السنة الموروثة عن الآباء والأجداد، الخ.

وكلها اختيارات جوهرية، اتضحت معالمها شيئاً فشيئاً في عهد بني العباس، وظهرت نتائجها وعواقبها بصورة جلية في المناخ الثقافي العربي الإسلامي في زمن المأمون. بحيث أن فترة حكم هذا الخليفة المتنوّر

Mar FUMAROL & Philippe Sollers, La Littérature entre son présent et son passé, Le (33) Débat, n° 79, mars - avril 1994, pp.25.

شهدت صراعاً حاداً بين أهل النقل وأصحاب العقل، من جهة، وبين أهل الملل والنحل وأصحاب الكلام، من جهة أخرى.

والمراد أن الاتجاه العام للثقافة العربية الإسلامية قبل مجيء المأمون إلى الخلافة كان متّسماً في الحقيقة بتعاظم المرجعية الفارسية في الأخلاق والآداب (الخاصة والعامة) والتاريخ (سير الملوك)، بعد أن اعتمد الخلفاء العباسيون العديد من المؤسسات السياسية الفارسية، وعلى رأسها الوزارة والكتابة⁽³⁴⁾. وهذه المرجعية الفكرية كانت تنهل مقوماتها، مثلما تبين لنا، من الحكمة الشرقية القديمة، المؤمنة بقدره الإنسان الفاضل، على السيطرة على شهواته واخضاع نزواته العابرة لحكّ عقل عمليّ يكتسب بالأدب. ويعتبر ابن المقفع خير من أبرز طبيعة هذه الحكمة وأجلى خصائص نظرتها إلى الإنسان والمجتمع وعلاقتها بالسلطة في مؤلفاته ومترجماته. فهو يقول، مثلاً، في الأدب الكبير والأدب الصغير: «فإنّا لم نوضع في الدنيا موضع غنى وخفض، ولكن موضع فاقة وكدّ، ولسنا إلى ما يمسك أرماقنا من المأكّل والمشرب بأحوج منّا إلى ما يثبت عقولنا من الأدب الذي فيه تفاوت العقول. وليس غذاء الطعام بأسرع في نبات الجسد من غذاء الأدب في نبات العقل. ولسنا بالكّد في طلب المتاع الذي يلتمس به دفع الضرر والغلبة بأحقّ منّا بالكّد في طلب العلم الذي يلتمس به صلاح الدين والدنيا»⁽³⁵⁾.

وكذلك، كانت تنهل هذه المرجعية دعائمها العقلية من عناصر فلسفية يونانية تسرّبت إليها في مراحل تاريخية مختلفة: فإلى جانب حملة الاسكندر المقدوني المعروفة، والتي كان لها دور كبير في زرع بذور

(34) انظر حول هذا الموضوع، المصنف المنسوب للجاحظ، كتاب الناج، في أخلاق الملوك، القاهرة، المطبعة الأميرية، تحقيق، أحمد زكي باشا، 1914، ط. 1.

(35) ابن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير، بيروت، دار الجيل، د.ت، ص. 131.

الثقافة الهيلينية في بلاد فارس، هناك قرار شابور الأول (241 - 272 م) اعتمد اللغة الاغريقية كاحدى اللغات الرسمية للدولة⁽³⁶⁾، والتجاء آخر الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد - وهم دماسكيوس السرياني، وسمبليكيوس الصقلي، وإيليموس الفريجي، وبرشيانوس الليدي، وهرمياس، وديوجين الفينيقي، وإيزيدور - الى بلاط كسرى أنوشروان بعد أن أغلق الامبراطور البيزنطي جوستنيان مدرسة أثينا الفلسفية سنة 529⁽³⁷⁾. وقد كانت الفرس نقلت في القديم شينامن كتب المنطق والطب (اليونانية) الى اللغة الفارسية. فنقل ذلك الى العربي عبد الله بن المقفع وغيره.⁽³⁸⁾

كما كان من شأن اتساع العمران، وتقدم المدنية في دار الاسلام، ارتفاع قدر علوم رومية نصرانية، كالطب والهندسة، وهذه علوم تسندها خلفية فلسفية يونانية هامة. ثم أنه - في القرن الخامس، حينما انتشر النساطرة الذين طردوا من الامبراطورية البيزنطية في العراق وايران، فتحت مدارس نصرانية خاصة، وكان الطب يعلم فيها. كانت أشهر مدارس الطب مدرسة جنديسابور. وقد بقيت الى ما بعد الساسانيين، وظلت بيئة مهمة لدراسة علم الطب في القرون الاسلامية الأولى.⁽³⁹⁾

وهكذا، لم يكن في مقدور المأمون، ولا حتى في مصلحته، ايقاف هذا الاتجاه العام الذي أخذته الثقافة العربية الاسلامية بعقود طويلة، والثقافة الفارسية القديمة قبل الفتح الاسلامي بقرون عديدة. لذلك اختار المأمون الاستمرار على نهج الآباء والأجداد بدل الانقلاب والثورة والمغامرة. بل أظهر من النشاط والحماس للسير على هذا النهج الحضاري

Jean CALMAR, art. «Perse», Encyclopaedia Universalis, Corpus 14, 1985, 262. (36)

(37) كريستن، ايران، ص 412 - 413.

(38) ابن النديم، الفهرس، ص 337.

(39) كريستن، ايران، ص 407.

ما لم يظهره خليفة عباسي قبله، الى حدّ جعله ينسى أو يتناسى ذلك التوازن الاستراتيجي، بين المعارف والعلوم العربية التقليدية والآداب والفنون والعلوم الدخيلة الجديدة، الذي حاول دوما الخلفاء العباسيون الحفاظ عليه - ولو ظاهريا - داخل جسد الثقافة والفكر العربيين الاسلاميين. قال ابن صاعد الأندلسي بهذا الصدد : « ثم لما أفضت الخلافة الى الخليفة السابع منهم، عبد الله المأمون بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، تمّ ما بدأ به جدّه المنصور. فأقبل على طلب العلم في مواضعه، واستخرجه من معادنه بفضل همّته الشريفة وقوّة نفسه الفاضلة. فدخل ملوك الرّوم، وأتخفهم بالهدايا الخطيرة وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة. فبعثوا اليه بما حضّروهم من كتب أفلاطون وأسطاطاليس وأبقراط وجالينوس وأقليدس وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة. فاستخار لهم أمهر التراجمة، وكلفهم أحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن، ثمّ حضّّ الناس على قراءتها، ورغبهم في تعليمها، فنفق سوق العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولوا النباهة في العلوم لما كانوا يرون من أخطائه لمتحليها واختصاصه لمقلّديها. فكان يخلو بهم، ويأبى بمناظرتهم ويلتذّ بمذكراتهم، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمراتب السنية. وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والنسب. فأتقن جماعة من ذوي الفنون والتعلّم كثيرا من أجزاء الفلسفة، وسنّوا لمن بعدهم منهاج الطب، ومهّدوا أصول الأدب، حتّى كادت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرّوسية أيام اكتمالها وزمان اجتماع شملها. »⁽⁴⁰⁾

ما ألصق وصف ابن صاعد (ت. 463 هـ) بمشروع المأمون العلميّ وقد رأى أنّ الخليفة تجتدّ له تجتدّه لخوض غمار معركة سياسيّة حاسمة، فنعتّه بـ « دولة الحكمة، ! وتلك صورة مجازية بليغة تصوّر أحسن تصوير

(40) ابن صاعد، طبقات الأمم، القاهرة، مطبعة محمد م. مطر، د.ت، ص. 55 - 56.

ارادة المأمون الخارقة في الميدان الثقافي التي مدت قنطرة الفلسفة بين اليونان ودار الاسلام، وأطلقت سراح الفلاسفة اليونان من معتقلهم البيزنطي المنيع⁽⁴¹⁾، وفتحت لهم أبواب فارس من جديد كما في الماضي أيام الأكاسرة وأقامت للحكمة دولة في الاسلام. ورفعت للعقل رايات تحت الهلال.

(41) في العصر الذهبي الاسلامي العباسي، كان من بين الموضوعات التي تروج بقوة في الأدبيات العربية. وتمثل احسن تمثيل حالة الظفر الثقافي على المستوى العالمي التي كانت تدغدغ الخيال العربي الاسلامي زمتند، موضوع ضياع كتب الفلسفة اليونانية والحكمة القديمة في سجون بلاد الروم، عند قوم يجهلون كل الجهل قيمتها وفائدتها العظيمة، ويمعنون اجزاء المتحضر من البشرية من الاطلاع عليها والاستفادة منها، قال ابن النديم المقيس، ص 340، «سمعت ابا اسحق بن شهر ام يحدث في مجلس عام ان ببلد الروم ميلا قديم البناء عليه باب لم ير قط أعظم منه، بمصرعين من حديد، كان اليونانيون في القديم، وعند عبادتهم الكواكب والأصنام، يعظمونه ويدعون ويذبحون فيه، قال : فسألت ملك الروم ان يفتحه لي، فامتنع من ذلك لأنه منذ وقت تنصرت الروم، فلم أزل أرفق به، وأراسله، وأسأله شفاهما عند حضوري مجلسه، قال : فتقدم بفتحه، فاذا ذلك البيت من المرمر والصخر العظام ألوانا، وعليه من الكتابات والنقوش ما لم أر ولم أسمع بمثله كثرة وحسنا، وفي هذا الهيكل من الكتب القديمة ما يحمل على عدة أجمال، وكثر ذلك حتى قال : ألف جمل، بعض ذلك قد أخلق، وبعضه على حاله، وبعضه قد أكلته الأرض، قال : ورايت فيه من آلات القرايين من الذهب وغيره أشياء طريفة، قال : وأغلق الباب بعد خروجه، وامتن علي بما فعل معي، قال : وذلك في أيام سيف الدولة، وزعم ان البيت على ثلاثة أيام من القسطنطينية، والمجاورون لذلك من الموضع قوم من الصابئة الكلدانيين، وقد أقرتهم الروم على مذاهبهم وتأخذ منهم الجزية.. ويضيف ابن النديم في الصفحة 337 من المقيس توضيح التالي : «وكانت الفلسفة ظاهرة في البيزنطيين والروم قبل شريعة المسيح عليه السلام، فلما تنصرت الروم منعوا منها، وأحرقوا بعضها وخزنوا البعض، ومنع الناس من الكلام في شيء من الفلسفة اذ كانت ضد الشرائع النبرية، فهل يمكننا ان نعتبر مثل هذه الملاحظات نوعا من «الاستغراب» (مقابل الاستشراق)، مارسه العرب المسلمون على الشعوب التي اتصلوا بها، وعبروا من خلاله عن تفوقهم الحضاري العالمي في أوج قوتهم وعزهم ؟ فنفس هذا الموضوع، ومثل هذه الملاحظات، نعثر عليها، بنفس الشكل التعبيري، في الأدبيات الغربية وما سمي بالاستشراق في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين.

7 . مفتون الحسنة الهيلينية

فصور المجاز خير ما يبرز الحيز الوجداني الكبير الذي شغلته المسألة الفلسفية في نفوس معاصري المأمون. ويردّد الأصداء القويّة التي لقيت حملة النقل والترجمة والمشاركة في علوم الأوائل عند المؤرّخين القدماء الذين تتبعوها، ويوضّح الهيمنة الفكرية المطلقة التي مارسها النموذج الفلسفيّ اليونانيّ على عقول المسلمين في عصر الخليفة المستنير، ويبيّن المنزلة الخاصة التي نزلها - والتأثير الذي بلغه في المحيط الثقافي - كلّ من أخذ بهذا النموذج الثقافيّ الرسميّ المتألق وركب موجته العارمة. ويلمح كذلك الى ردود الفعل التي تشكّلت ضدّ سيطرة العلوم الدخيلة على المناخ الفكريّ العربيّ الاسلامي، والتهميش الذي عرفته العلوم التقليدية من جرّائها لدى المعارضين لاختيارات المأمون الفكرية والمذهبية، خاصة بعد محنة القول بخلق القرآن وامتحان الفقهاء بشأنه وإرغامهم على الاعتراف العلنيّ به (218 هـ) (42).

والمجاز ينفذ بنا أيضا إلى عوالم الخيال الاجتماعيّ، الذي يسجّل ما يعتلّ في اللاشعور الجمعيّ من رغبات دفينّة وميول عنيفة، وأهواء مستخفية، تعبّر عن حالها من خلال الخرافات والأساطير والأمثال الشعبية التي تتناقلها السنة الناس أو تنفلت من معتقلها المحروس، وتسلسل عبر الرؤى والأحلام التي يراها الأشخاص غير العاديين الذين يتقمّصون مصائر شعوبهم والذين يملكون حسّاً متميّزا للأحداث الهامة التي يشاركون فيها. والعهد العباسيّ ترك لنا تراثا غنيا في هذا المجال يغطّي أهمّ المنعرجات التاريخية، التي قطعها، وبوجه خاص في قطاع الرؤى الذي تدخل بصورة فعّالة في ميدان التاريخ، لفرض وتمثيل صورة معيّنة للماضي الجاهلي والاسلامي، ورسم لوحة جذابة للحاضر العباسي

(42) السيوطي. تاريخ الخلفاء، ص 307 .

الزامي، واضفاء صفة القداسة على أحداثه، واشراك الغيب في انجاز أبرز معالمة⁽⁴³⁾.

وهكذا، نرى المأمون لم يشرع في مشروعه الفلسفيّ الجبار، ولم يعلن خاصته ورجال بلاطه - الذين كانوا يستفسرون النجوم قبل الأخذ برأي في أمر من الأمور الجسام العظام - عن ارادته الجديدة الخطيرة، ولم يركز الى رأي واضح ونهائيّ في قضية الحكمة التي أخذت به كما رأينا كلّ مأخذ، إلّا بعد أن جاءه النبا السعيد بمباركة السماء لمخطّطه، واستحكمت لديه القناعة بالمساهمة في عمل غير انساني. فقد انفرد ابن النديم بسرّد نصّ عظيم الدلالة في هذا الشأن، لا محالة أن محتواه قد ذاع بين الناس زمان الحدث ذيوعا كبيرا. وروّج تفسيراً غيبياً لقرار استنكره الايمان العميق والصادق لجمهور التّاس المشغولين عن الفلسفة بكدح الحياة : . ذكر السبب الذي من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في هذه البلاد (الاسلامية) : أحد الأسباب في ذلك أن المأمون رأى في منامه كأن رجلاً أبيض اللون، مشرباً حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب، أجلج الرأس، أشهل العينين، حسن الشمائل، جالس على سريره، قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة، فقلت : من أنت ؟ قال : أنا أرسطاليس ! فسررت به، وقلت : أيها الحكيم ! أسألك ؟ قال : سل، قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل ! قلت : ثمّ ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع، قلت : ثمّ ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور ! قلت : ثمّ ماذا ؟ قال : ثم لا ثم ! وفي رواية أخرى، قلت : زدني، قال : من نصحك في الذهب. فيكن عندك كالذهب، وعليك بالتوحيد ! فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في اخراج الكتب. فإن المأمون كان بينه وبين ملك

(43) انظر الدراسة الهامة لتوفيق فهد :

T. FAHD, «Le Rêve dans la société islamique du Moyen Age», Le rêve et les sociétés humaines, sous la direction de R. CAILLOIS & VON GRUNE, Paris, Ed. Gallimars, 1967, p.335.

الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما عنده من العلوم القديمة المخزونة المذخرة ببلد الروم، فأجاب الى ذلك بعد امتناع، فأخرج لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم. فأخذوا بما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه اليه أمرهم بنقله فنقل،⁽⁴⁴⁾.

ومن المفيد جداً، في هذا السياق الرؤيوي التراثي الحافل بالرمزيات التاريخية والدلالات الأمثولية والركائز الحالية، مقارنة هذه الرؤيا العجيبة، التي لا يمكن للعرب أو يحملوا بها في غير عصر الأنوار (فهي تشهد لنا وعلينا، وتحكي كثيراً عن العقلانية في دار الاسلام)، والتي يظهر فيها المأمون كتمليذ مفتون أشد ما يكون الافتتان بالمعلم الأول، من المفيد مقارنتها برؤيا أخرى لا تقل عنها اثارة وتشويقاً لأبي جعفر المنصور يستلم لواء الخلافة الاسلامية مباشرة من النبي الكريم (ص) حتى تتبين الدور الفعلي الذي يلعبه الفيلسوف اليوناني أرسطو بالنسبة لعبد الله المأمور : «عن اسحاق بن اسماعيل بن عليّ قال حدثني عمّي عيسى بن عليّ قال : دخلت على المنصور، فقال : يا أبا العباس أتذكر رؤياي بالسراة ؟ قلت : يا أمير المؤمنين أيّ رؤيا ؟ قال : مثلك ينساها ! كان يجب أن نكتبها بقلم من ذهب في رقّ، وتوصى بها بنيك وبني بنيك، قلت : فأخبرني بها يا أمير المؤمنين، قال : رأيت كأنّي بمكة اذ فتح باب الكعبة فخرج رجل فقال : عبد الله بن محمد. فقمّت وقام أخي، فقال الرجل : ابن الحارثية، فدخل أخي فأبطأ هنيهة ثم خرج وفي يده لواء، فخطا خطى خمسا ثم سقط اللواء من يده، ثم خرج الرجل بعينه فقال : عبد الله، فقمّت وقام عمّي عبد الله بن عليّ وصعد الدرجة فزحمته ببعض أركانني، فسبقت، فاذا بأبي وإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم،

(44) ابن النديم، الفهرست، ص. 339.

فقال لي الرجل أبداً برسول الله صلى الله عليه وسلم، فسلمت عليه، فدعا بلواء، فعهده لي، ثم قال : هاك فيك وفي ولدك حتى تقتلوا به الرجال، فخطوت خطى لو شئت أن أخبركم بها لأخبرتكم،⁽⁴⁵⁾.

يبدو من مقابلة نصي الرؤيتين أن أرسطو شغل في قلب وذهن المأمون المكان الذي شغله الرسول الكريم (ص) في الخيال الديني للمنصور. الأمر الذي نتج عنه، على مستوى تمثّل الشرعية السياسية، استبدال للأدوار والوظائف دالّ جداً في لا شعور عبد الله المأمون : إذ نجد أرسطو قد تقمّص في رؤيا هذا الأخير شخصية النبيّ (نبيّ الحكمة اليونانية)، وأتى إليه أمير المؤمنين المأمون ليتسلم من يديه لواء الخلافة الثقيل، بعد أن علّمه كيفية التمييز بين الخير والشر على أساس العقل قبل الشرع، ونبّه الى أهمية التوحيد ! فهذا الاستبدال، وإن كان لا يخلو من تلقيق صارخ، يبيّن التغيّر الكبير الذي عرفه الخيال السّيّاي العربي الاسلامي على اثر تطوّر الحياة العقلية والفكرية، على الأقل بالنسبة للنخبة السياسية، في عهد المأمون، وإن لم تظهر آثار هذا التغيّر على مستوى الممارسات السياسية مطلقاً بسبب الفوارق الاجتماعية والفكرية الهائلة بين الخاصة، والعامّة، التي ظلّت تتحكّم في مسيرة المجتمع العباسي طيلة العصر الاسلامي الوسيط⁽⁴⁶⁾.

والمؤكّد أن المأمون، كما رسمت حالته النفسية الرؤيا المذكورة، رمى بنفسه الى سفينة الفلاسفة اليونانية كما يلقي بنفسه الهارب من حصن يحترق. وعلى ظهر هذه السفينة أعاد المأمون تنظيم قيمته، وترتيب مصادر تشريع مملكته، انطلاقاً من المنظومة الخاصة للفكر الاغريقي. أي

(45) البيهقي، المحاسن والمساوي، ج2، ص14.

(46) انظر محمد بعباد الجابري، نقد العقل العربي، ج 3، العقل السياسي العربي، محدّداته وتجليّاته، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1990، ص357.

على أساس معايير الحسن والخير والحق قبل معايير النفع والضرر اللاحقة
بالشريعة، غير حافل في ذلك بمقاومة الفقهاء المحتملة، ما دامت روح
الذرائعية طاغية عند هؤلاء، وما دامت آراؤهم وأحكامهم وأعمالهم
وحرركاتهم مراقبة من طرف هذا الخليفة الحازم مراقبة الحليب على
النار⁽⁴⁷⁾.

أفلا يحق لنا، وكلنا يعرف جيدا بدايات الثقافة العربية الاسلامية
البسيطة غاية البساطة، استشعار كثير من الدهشة، وغير قليل من الرعب
والذهول، أمام هذه الآفاق البعيدة التي أشرفت عليها هذه الثقافة في زمن
الأمون، والوشائج المتينة التي ربطتها بالحكمة الينانية، ودفعت بها تدريجيا
الى الانصهار كليا في منظومتها، وقياس حقائق الشريعة على مقياسها،
والنظر الى عقيدة التوحيد من منظورها ؟

(47) راجع البيهقي، المصنف، والمسار، ج. 1، ص. 115-116 : «عن ابراهيم بن السدي بن
شاهك قال : لما اختار يحيى بن اكرم العشرة من الفقهاء واحضرهم مجلس الأمون لمذكرة
الفقه جعل له يوما في الجمعة يحضرون مجلسه، فقال لي الأمون : يا ابراهيم احضر،
فلست بدون اكرامهم، فكنت احضر، وكان قد اختار من أيام الجمعة يوم الثلاثاء قال :
فحضرت يوما، فلما أمسك الأمون عن المسائل نهض القوم، وكان ذلك اذنه بانصرافهم،
فوثبت معهم، فقال بيده مكانك يا ابراهيم، فقعدت وقام يحيى وساء تخلفي، فقال لي :
ودخل ابراهيم بن المهدي، مات ذكر ما في عسكرنا من يطلب ما عندنا بالرياء فقلت ما
عندي، وقال ابراهيم ما عنده، فقال : ما ارى عند احد ما يبلغ ارادتي، قم انشأ يحدث
عن اهل عسكره حتى والله لو كان قد قام في رجل كل رجل حولا لما زاد على معرفته،
وقال أنه كان مما حفظت عنه في ثلب أصحابه أنه قال : تسبيح حميد الطوسي، وصلاة
قخطبة، وصيام التوشجاني، ووضوء بشر المريسي، وبناء مالك بن شاهك المساجد، وبكاء
ابراهيم بن بريهة على النبر، وجمع الحسين بن قريش التيامي، وقصص مرجأ، وصدقة علي
بن هشام، وحملان اسحاق بن ابراهيم في سبيل الله، وصلاة أبي رجاء الضحى، فقال لي
رجل من عظماء المسكر حين خرجنا من الدار : هل رأيت أو سمعت قط ملكا أعلم
برعيته واشد تقيرا من هذا ؟ قلت : اللهم لا ! فحدثت بهذا الحديث بعض اهل الخطر،
فقال : وما تصنع بهذا وقد كتب الى اسحاق بن ابراهيم في الفقهاء بمعانهم رجلا رجلا،
حتى أنه أعلم بما في منازلهم منهم.. وفي هذا النص ما فيه من دلالة واضحة على تصور
الأمون لذرائعية الفقهاء.

الثابت أن الثقافة العربية الاسلامية لو لم تبلغ درجة هذا المدّ الفكري الجارف، ولو لم تصل الى مستوى هذا الانفتاح العقلي اللامشروط، لم يكن بالامكان للفلسفة اليونانية أن تتجنب كارثة الانقراض، التي كانت تترتب بها الفرص منذ زمن. ولم يكن بوسعها العبور إلى البرّ الأمان، من شرق المتوسط الى غربه، ومن الأندلس الى غرب أوروبا المسيحية، التي احتضنتها في ترجماتها العربية وشروحاتها الاسلامية عند عتبة النهضة وغزو العالم الجديد⁽⁴⁸⁾.

نزار التجديتي

Amain De LIBERA, L'Europe et la culture arabe - Histoire d'une rupture, *Vision*, (48) Rabat, n° 33, 1993, pp. 36-43.

القصّ في أخبار الفرج بعد الشدة للقاضي التنوخي

تقديم : البشير الوسلاتي

1 - توطئة :

يُعتبر كتاب .الفرج بعد الشدة،⁽¹⁾ للقاضي أبي علي المحسن التنوخي (ت 384 هـ)⁽²⁾ من المصنّفات المقصورة على غرض واحد يطالع القارئ منذ البدء، من خلال العنوان الذي تصدره ووُسم به. وهو بذلك نموذج بارز نستكشف منه التطوّر الذي بلغه النشر الفنّي العربي في القرن الرابع الهجري، إذ أضحي مجال التخصص فيه متاحا للأدباء.

(1) القاضي التنوخي : الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشاذلي طبعة دار صادر، بيروت 1978 (في خمسة أجزاء).

(2) يتضمّن كتاب معجم الأدباء ترجمة ضافية للتنوخي استغرقت ما يقارب خمسا وعشرين صفحة أورد فيها ياقوت الحموي اشعارا للتنوخي، وأسهب في ذكر العلاقة التي جمعتها وبعض الساسة. كما أثار المترجم إلى الأسباب التي أدّت إلى حبس التنوخي في منزله وعزله عن القضاء. ياقوت الحموي : معجم الأدباء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. ط 3، 1980. ج 17 (من ص 92 إلى ص 116).

ويقول إبراهيم عبد الصمد : «هو أبو علي المحسن بن علي ولد سنة سبع وعشرين وثلاثمائة و327». فهو من رجال أواسط القرن الرابع. كان نسخة من أبيه في كل ما يتعلّق بالثقافة. كان مثله شاعرا وراويا للشعر، وأخباريا، وفقها على مذهب أبي حنيفة، .القاضي التنوخي اسم واحد وثلاثة قضاة، : مجلة القضاء والتشريع العدد الأول، جانفي 1980، (ص 49). (والفقال من ص 37 إلى ص 78).

وبالرغم من قيمة هذا الكتاب في نظر عديد الدارسين فالبحوث في شأنه ما تزال ضئيلة محدودة لا تتجاوز بعض التَّبذُّد المختصرة الواردة ضمن المراجع العامة في تاريخ الأدب العربي، أو بعض المقالات في مجلات مختلفة لغاتها⁽³⁾. وهي تتراوح بين التوجّه التاريخي الصّرف⁽⁴⁾، والمجالات التعريفية التقديمية⁽⁵⁾. ولا نعثر، فيما أمكننا الاطلاع عليه من مراجع، على أية دراسة مفردة خاصة بهذا المصنّف أكاديمية كانت أو غير أكاديمية⁽⁶⁾.

ولا شك أنّ المقال الذي أنجزه محمد حسن عبد الله⁽⁷⁾، منذ أكثر من عقد، على ما فيه من ميل إلى اتباع المنهج التاريخي وإسهاب في الشواهد النصّية، يعدّ أبرز دراسة تناولت كتاب الفرّج بعد الشدة بالتأويل والتحريض، سواء من حيث حجمها أو النتائج التي تمّ التوصل إليها.

(3) مقالات باللغة الإيطالية ،

_ Ester Panetta : Al-tanūthi : Al-Frag Bada S-Sidda. Libia 1 1953 p. 109 → 115.

_ Chersatti Antonella : Al-Tanuhi e il kitab Al-Farag. Annali Vol. 51 fax 199 p. 33 → p 52.

(4) قاسم السامرائي ، «هل كتب التوخي كتابا في التاريخ ؟» .. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. جويلية 1975.

(5) إبراهيم عبد الصمد ، «القاضي التوخي اسم واحد وثلاثة قضايا» .. مجلة القضاء والتشريع.

(6) اشتهر التوخي بتأليفه ثلاثة كتب نثرية هي : «المستجد من فعلات الأجواد» .. ونشوار المحاضرة .. والفرّج بعد الشدة .. ولم نسجّل سوى دراسة جامعية واحدة في نطاق شهادة الكفاءة في البحث بكلية الآداب بالقيروان تناولت الكتاب الأول ووسّعت به .. البنية والدلالة في المستجد من فعلات الأجواد .. لصاحبها عبد الستار بن ضياء. إشراف عبد العزيز شليل. السنة الجامعية 1992 - 1993 (رسالة مرقونة).

(7) محمد حسن عبد الله ، «كتاب الفرّج بعد الشدة للقاضي التوخي» .. مجلة عالم الفكر. العدد 2، 1983.

وإننا تأمل من خلال ما سنساهم به في هذا المجال أن نكون من بين الساعين إلى إنصاف جانب من جوانب التراث السردي القديم بواسطة نقده وتقويمه، لا سيما أن هذا الجانب، ونعني به فنّ الخبر، لم ينل من تلك الحظوة النقدية⁽⁸⁾ التي استأثر بها فنّ المقامة وفنّ الترميل سوى النزر اليسير.

وينضاف إلى هذا دافع آخر يستمدّ أسسه من مظانّ الأخبار ذاتها، لما يختصّ به كتاب الفرج بعد الشدة من سمات القصّ، وجمالية السرد، في سياقات عديدة منه. لذلك تعدّ الظاهرة القصصية - وإن كانت وجهاً من وجوه الكتاب المتنوّعة وظاهرة من جملة ظواهر أخرى - خاصيّة قائمة الذات متشكّلة في نسيج الأخبار، مبرّرة من خلال النصّ أساساً فهي بلا ريب تستميل النظر، وتحفز على التأويل والتحريض.

وليس من شكّ في أنّ الظاهرة القصصية تتنزل ضمن نمط مخصوص من الكتابة النثرية جرت عليه جلّ المصادر الأدبية القديمة باطراد ساعة اعتمدت جملة من العناصر أو الثوابت نذكر من أبرزها ثنائية الإسناد والمتن، ومزج النثر بالشعر، والتحوّل من جدّ إلى هزل، والجمع بين الإفادة والإمتاع، إضافة إلى الإسهاب والاختيار ... وغيرها من الخصائص المشتركة المميّزة للخطاب النثري القديم. ففي هذا السياق أجري القصّ في «الفرج بعد الشدة» بطرق متنوّعة مستطرفة سنعمل - قدر الإمكان - على ضبط حدودها وتلمس خصائصها بالاستناد إلى استنطاق أجود النصوص في هذه المدونة.

وسبيلنا في ذلك السعي إلى الملاءمة بين طبيعة الخطاب النثري القديم ونظريّات النقد القصصي الحديث في حدود ما يتسع له النصّ ذاته، وما

(8) تجدر الإشارة في هذا السياق إلى البحث الجامعي الذي قدمه محمد القاضي : «الخبر في الأدب العربي إلى منتصف القرن الرابع الهجري...» في نطاق دكتوراه الدولة. ونوقش بكلية الآداب بجنوب تونس. يوم الأربعاء 8 مارس 1995. (راجع جريدة «الصحافة» ، الجمعة 24 مارس 1995).

يسمح به المنهج، متوخّين الاهتمام في مرحلة أولى بمنهج التأليف وحدود الإضافة في تصوّر الكتابة الأدبية لدى التتوخي. ثمّ سنعتني في قسم ثان بتجليات الأشخاص باعتبار أن الخبر في مجمل الكتاب يتأسس على الأشخاص المبتلين بمحن يُفترض مآلها إلى انفراج. ثمّ إننا سنهتم في قسم ثالث بتجليات الحدث، وخصوصيات البناء الداخلي المهيمن على جلّ الأخبار، بحثا عن تقصّي جمالية الظاهرة القصصية في مصنف التتوخي، وكيف أنّ عنصر السند يوظف لخدمة هذا البناء وتأدية مقاصده. أمّا القسم الرابع من هذا البحث، فإننا سنجعله مخصصا بمسألة الأسلوب والمصادر لما بينها من تواشج، ولنتيّن حضور الكاتب فيما كتب.

2 - منهج التأليف وحدود الإضافة

لئن كانت المقدمة التي صدر بها القاضي التتوخي كتابه، الفرج بعد الشدة، متّسمة بالاقتضاب والاختزال، فقد تسنّى له، من خلال صفحاتها القليلة، أن يختصر أسباب التأليف ومنهجه ومقاصده، وي طرح قضايا أساسية تخصّ تصوّر الكتابة النثرية عصرنذ. فالناظر في هذه المقدمة يتجلّى له حرص صاحبها على نشدان الإضافة والتجاوز شرطا يتقدّم عملية الإبداع، وتحديدًا فيما يتعلق بفنّ الخبر شكلا، وموضوع الفرج بعد الشدة مضمونا.

فبالإضافة إلى أنّنا ألفينا التتوخي يقرّ في كثير من التواضع العلمي بأنّه ليس سباقا إلى الخوض في هذا الموضوع الكوني المتواتر عبر العصور، إذ كان قد سبقه فيه كتاب عديدون أثبت أسماءهم وذكر عناوين مصنفاتهم⁽⁹⁾، فهو لا يرى مدعاة لصرف النظر عن المسألة ذاتها رغم

(9) مؤلّاء الكتاب هم: أبو الحسن علي بن محمد المدائني صاحب كتاب الفرج بعد الشدة والضيق. وأبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي الدنيا صاحب كتاب الفرج بعد الشدة والقاضي أبو الحسين عمر وله كتاب الفرج بعد الشدة مقدمة التتوخي.

تداولها - أي مسألة الفرج بعد الشدة - وقد تعمّد أن يسم بها كتابه⁽¹⁰⁾، وذلك نظرا إلى نقائص وعيوب شانت المؤلفات السابقة وطالت منها النهج - حسب رأي التنوخي - فتضاءلت قيمتها من جهة طريقة التأليف المعقّدة، ومن جهة نقصان وظيفتها التأثيرية، إذ أنّها لا توقّر لقارنها الإمتاع ولا تجنّبه الملل والسآمة. وغنيّ عن التذكير بأنّ الإمتاع والإفادة اعتبارا من شروط الكتابة النثرية الفنيّة لدى الأدباء القدامى، إذ كانوا يولون هذا المبدأ عناية جليّة تشي بها مقدّمات كتبهم أولا ثمّ تجسّمها المتون.

وتبعاً لذلك، ألفينا التنوخي مهتمّاً منذ البدء وضمن تصوّره النظري في المقدمة بكيفية تقديم الأخبار وتبويبها، وطريقة صياغتها الصياغة المؤثّرة في المستقبل. وأمام إدراكه تشعب مادة الأخبار وكثرتها، ألفيناه يتوخّى الترتيب والتنظيم، فجاء كتابه متضمّناً أربعة عشر باباً تشترك جميعها في موضوع واحد هو موضوع الفرج بعد الشدة، إلا أنّها قسّمت وفق تنوّع الشدائد، فثمة محن تعرّض للمرء نتيجة سجن يزجّ به فيه، أو مرض يُلَمّ به، أو عشق يستبدّ بفؤاده، أو حيوان مهلك يدهمه، أو فقر مادّي يصيبه ... وغير ذلك من الدوافع. وقد جعل المؤلف لكلّ سبب باباً مخصوصاً، دون اعتبار ترتيب الأخبار ترتيباً تاريخياً. فتداخلت بذلك أزمنة الوقائع والأحداث تداخلاً يتيح لقارئ الباب الواحد أن يتنقل من فترة إلى فترة أخرى ومن عصر إلى عصر. وفي الجملة فإنّ أخبار الفرج بعد الشدة تمتدّ بدءاً من القرن الرابع الهجري، عصر المؤلف، وعوداً إلى القرون السابقة حتّى عصر ما قبل الاسلام، فالأثر إذن شامل من جهة الزّمان، محدّد من جهة الموضوع.

(10) يتجلّى هذا التعمّد في قوله: «ولم أستبجّع إعادة هذا اللقب ولم أحشتم تكريره على ظهور الكتب لانه قد صار جارياً مجرى تسمية رجل اسمه محمداً أو محموداً أو سعداً أو مسموداً (كذا) فليس لقائل - مع التداول لهذين الاسمين - أن يقول لمز سميّ بهما الآن: إنك اتلحت هذا الاسم أو سرقته». القاضي التنوخي، الفرج بعد الشدة، المقدمة، ج1، (ص 54).

ولا شك أن التنوخي، إذ أدرك هذا الاتساع والتضخم، اعتمد إلى جانب التبويب على مبدأ الانتقاء والاختيار لاستصفاء النصوص الجيدة، والأخبار المستحسنة الصحيحة، على حدّ قوله. ولو أنه تقصّى جميع الأخبار لجاء كتابه في ألف أوراق لطول ما مضى من الزّمان، إقدمة التنوخي). وبعد مبدأ الاختيار من المبادئ المتواترة التي تكاد تكون بديهية لدى النّاثرين القدامى. فهو مبدأ قائم الذات في كتاب الأغاني - على سبيل المثال - يُستدلّ به على كثرة الأخبار من جهة، وتدخل الكاتب وتصرّفه في هذه المادة الغزيرة من جهة أخرى.

فالمؤلف ينتقي من الذاكرة السردية المكتوبة والشفوية ما يعتبره ملائماً غرض كتابه خادماً مقاصده وأهدافه. وقد احتاج التنوخي بسبب من ذلك إلى إسقاط الحشو، والتصرّف في الشعر بحذف أبيات ومحافظة على أبيات أخرى. فهو في خبر الفضل بن سهل ومسلم بن الوليد، يقول : «فذكر نحوه بإسناده، إلا أنه ذكر في الشعر زيادة أربعة أبيات لا تتعلق بكتابي هذا فأذكرها»⁽¹¹⁾.

ولا ريب في أن هذا الإجراء لا يخلو من مشقة أفصح عنها ابن عبد ربّه إيت 328 هـ حين اعتبر أن اختيار الكلام أصعب من تأليفه⁽¹²⁾. وينبغي التنبيه في هذا السياق إلى أن صاحب الفرج بعد الشدة، لم ينحصر دوره في الاختيار والانتقاء لما هو جاهز مدوّن في الآثار السابقة، بل إنه علاوة على تدخله - كما ستبين ذلك على وجه الدقة عند دراسة الأسلوب - في صياغة العديد من الأخبار صياغة جديدة نقلتها من

(11) الفرج بعد الشدة، ج 3، ص 88.

(12) يقول ابن عبد ربّه في مقدمة العقد الفريد، : «وإنما لي فيه تأليف الأخبار وفضل الاختيار وحسن الاختصار. واختيار الكلام أصعب من تأليفه. وقد قالوا : اختيار الرجل وافد عقله ... : العقد الفريد. دار الكتاب العربي، لبنان 1983، ج 1 ص 2.

الشفوي إلى المدون المكتوب نقلا منتها مغلقا، وطبعتها بأسلوبه الخاص، ابتكر نصوصا مستحدثة استند فيها إلى ذاكرته وثقافته وإلى تجاربه الشخصية وصدرها في الغالب بهذا الإسناد : «قال مؤلف هذا الكتاب.. ومن هذه الأخبار ما يُدرج ضمن أدب الاعتراف ويقيم الدليل على بصمات الرجل في الابتكار والتأليف.

ولعل إضافة التوخي لا تتمثل أساسا في اتباع طريقة مبنية منظمة، فقد درجت عليها مصنفات سابقة، بقدر ما تتجلى في المنطق الداخلي لهذا التبويب، إذ تراءى لنا تبويبا خاضعا لتدرج مخصوص، هو تدرج تفاضلي قيمى ينم عن نزعة دينية أخلاقية لدى القاضي التوخي. فقد جعل الباب الأول متعلقا بالقرآن وبقصص الأنبياء⁽¹³⁾، وأردفه بما جاء في الآثار وأقوال الرسول خاصة وجلّ هذه الأخبار طويلة أسانيدها، قصيرة متونها. فهي إلى الأحاديث النبوية والأدعية وكلمات الفرج أقرب منها إلى الأخبار المكتملة. وهي عادة ما تخلو من الأدبية ومن درجات التعبير الفني إذ لا تحمل سوى تأويل مفرد معرفي تعليمي ذي نفس ديني وعظمي⁽¹⁴⁾. ثم خصّص التوخي الباب الرابع للمحن الناجمة عن غضب السلطان، باعتباره خليفة الله في الأرض. وأورد في الباب الخامس الشدائد المنجرة عن الأسر - ومنها ما عرفه هو نفسه في حياته الخاصة - وعرض إثر ذلك المحن لدى العامة.

(13) وسم التوخي الباب الأول بـ : « ما أنبأنا به الله تعالى في القرآن. من ذكر الفرج بعد البزس والامتعان..

(14) انظر مثلا الأخبار 30 - 32 - 33 - 36 - 37 - 41 - ولمزيد الاستدلال، نسوق الخبر 43 ، قال بعض الصالحين : استعمل في كلّ بلية تطرّقك حسن الظن بالله عزّ وجلّ، في كشفها، فإنّ ذلك أقرب بك إلى الفرج.. ج 1، ص 154.

أما الشدة الناتجة عن العشق والهوى، فقد خصّص لها الباب الأخير (الباب الثالث عشر) باعتبار أن الباب الرابع عشر كلّه في ذكر الأشعار⁽¹⁵⁾.

ولئن كان هذا الترتيب التفاضلي مقصودا لإبراز الاعتبار الديني الأخلاقي، فلا اختلاف في أنّ كتاب الفرج بعد الشدة، لما توفّر فيه من دقّة التبويب وصرامة المنهج، نموذج بارز يدحض ادّعاءات بعض المستشرقين الذين يعتبرون خطابنا الثري القديم خطابا مشوشا متاخلا لا يجري على نسق - وبالرغم من أنّ التنوخي تعرّض في أخباره إلى فئات متعددة وعصور متعاقبة، فإنّ الكتابة عنده لم تخضع لمبدأ الموسوعية والاستطراد وجريان الكلام على عواهنه، بل إنّنا ألفناه أحيانا، وفاءً للمنهج الصارم الذي اتبعه، يلزم القارئ بتلقّي صورة منقوصة عن هذا العلم أو ذاك ولا سيما الشعراء الذين اعتنى بذكرهم. وإنّه بالإمكان أن نستدلّ على ذلك - مثالا لا حصرا - بالخبر المتعلّق بالشاعر المغمور إبراهيم بن سيّابة.. فالصورة التي يمدّنا بها كتاب الأغاني عن هذه الشخصية، أضفى وأوضح من الصورة التي يوقرها كتاب الفرج بعد الشدة⁽¹⁶⁾. ومردّد ذلك إلى اختلاف منهجيّ التأليف وغايتهما. ففي حين كان الأصفهاني يجمع الأخبار جمعا شاملا موسعا متنوعا لإنشاء ترجمة أدبية حول علم من الأعلام⁽¹⁷⁾، كان منهج التنوخي أكثر تضيقا وتحديدا لأنّ غايته إبراز قضية الفرج بعد الشدة دون تقصّ لتراجم الأشخاص وما

(15) وسم الباب الرابع عشر بـ : «ما اختير من ملح الأشعار في أكثر ما تقدم من الأمثال والأخبار». الفرج بعد الشدة ج 5 من ص 5 إلى ص 100.

(16) قارن بين الخبر 488 في الفرج بعد الشدة، ج 4، (ص 46)، والخبر نفسه في الأغاني، دار إحياء التراث العربي، ج 12 (ص 92).

(17) يرتدّ هذا الاتّساع إلى منطق داخلي منظم هو منطق الصوت يعرف بشاعره أو لا ثمّ يملّحه. فهو خطاب محكوم بنظام مخصص.

لحق بحياتهم من أحداث. فلا غرو حينئذ أن هذا المصنف دقيق منظم. يمكن القارئ من تناوله بيسر، ويؤكد التطور الذي بلغه الكتاب القدامى في تنسيق مؤلفاتهم.

وليس من شك في أن هذا الحكم يظل متارجحا بين مصنف وآخر، فلا إمكان لتعميمه على المصادر الأدبية القديمة بأكملها، بل إنه استخلاص لا تستجيب له حتى مؤلفات التنوحي الأخرى.

فهو في نشوار المحاضرة، قد اتبع طريقة موسوعية و.أوقد كل ما احتطب، على حدّ عبارة أحد الباحثين⁽¹⁸⁾، بالرغم من أن أخباره ليست متداولة أو متقدمة، إذ هو اقتصر على ذكر أخبار من عاصرهم⁽¹⁹⁾ [بنفسه].

ومهما يكن من أمر، فبالإمكان أن ننطلق من فرضية مفادها أن القاضي التنوحي استطاع بكتاباته في مجال النشر الفني، أن يدفع بمسار السرد العربي القديم⁽²⁰⁾ نحو الاكتمال مستفيدا من تجارب السابقين، لا سيما أنه عاصر فترة متأخرة فتحت له سبل الإضافة. فكيف تجسم هذا الأمر في مستوى صياغة الأخبار الداخلية في مدونة الفرج بعد الشدة ؟

(18) شارل بلا ، النشر العربي ببغداد.. حويات الجامعة التونسية العدد 24 لسنة 1985.

تعريب محمد العجيمي. والجملة العربية هي «Fait feu de tout bois» (ص 313).

(19) يقول التنوحي في مقدمة النشوار : « هذه ألفاظ تلقطها من أفواه الرجال وما دار بينهم في المجلس وأكثرها مما لا يكاد يتجاوز به الحفظ في الضمان إلى التخليد في الدفاتر وأظنها ما سبقت إلى كتّاب مثله. ولا تخليد بطون الصحف بشيء من جنسه وشكله ... تحقيق عبود الشالجي. (ص 1).

(20) يذهب عبد الله إبراهيم إلى أن كتابات القاضي التنوحي تعدّ من جملة النصوص التي أثرت في مسار القصّ العربي القديم ولا سيما حين استبدل الإنباد المركب بإسناد بسيط... السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي، ط1 الدار البيضاء، 1992 (ص 178).

3 - تجليات الأشخاص في أخبار الفرج بعد الشدة

يتوقّر في هذا الكتاب صنف من الأخبار متميّز بنظام مخصوص للشخصيات، ومنطق داخلي يجمع بينها نتيجة حضورها المكثف، ممّا يجعل الخبر أقرب إلى قصّة الشخصية منه إلى قصّة الحدث، وقد تتحوّل الشخصية، بحكم غلبة الطابع القصصي عليها وتجسّمها من خلال اللغة أساساً لا من خلال الواقع والتاريخ، إلى رمز من الرموز أو فكر من الأفكار، كأن تعبر عن قيمة من القيم مثل الوفاء، والإخلاص، والخير، والصبر، أو أن تعبر عن معانٍ متقابلة مثل الخيانة، والضعيفة، والجور، والحسد، وما إلى ذلك. ولا شك أن هذه الرموز تتوقّر خاصّة في الشخصيات الوهميّة الواردة في صيغة نكرة دون اقترانها بمرجعية تاريخيّة معلومة، وفي صنف آخر متواتر في أخبار الكتاب، ونعني به تلك الشخصيات المستمدة من عالم الحيوان وهي تنجز في السرد أفعالا ووظائف لا تقلّ قيمة وجمالية عمّا أسند إلى الإنسان. فالتمساح، في الخبر الموسوم «بقصة ابن التمساح»⁽²¹⁾. يمثّل الفاعل الأساسي في تشكيل الأحداث ودفعها نحو التعقيد من خلال فعل اختطاف الضحية وافتراسها في حالة الجوع، أو الاحتفاظ بها وإرجاعها في حالة الشبع. أمّا العقاب، في خبر «سقط طفل من القنطرة»⁽²²⁾، فهو رمز للخير تارة حين التقط الصبي من قماطه ونجّاه من الغرق في النهر، ورمز للشرّ تارة أخرى لأنه حلّق به بعيداً بغية افتراسه. وأمكن للعقاب، من وجهة نظر قصصية شكلانية، وبحكم موقعه في السرد، أن يحدث بينه وبين الشخصيات الأخرى من عالم الإنسان مجموعة من العلاقات المتحرّكة حسب الزاوية التي ينظر منها إليه. فهو فاعل مطارد في علاقته بالأُم وطفلها، ومفعول به مطارد في علاقته بالجند. وهو تارة مساعد، وطورا معرقل. ولا

(21) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 168.

(22) المصدر نفسه، ج 4، ص 166.

شك أن هذه المرونة في الموقع تكسب الخبر خصوبة قصصية، وثراء فنياً. وتتعدد الأمثلة في هذا الشأن لحضور حيوانات أخرى في النصوص مثل الأسد، والقرود، والحيت - ومن المعلوم أن التنوخي خصّص باباً بأكمله يحتوي على ثلاثة وعشرين خبراً جميعها في الشدائد المنجّرة عن حيوان مهلك، وقد وسمه بـ «من شارب الموت بحيوان مهلك رأه، فكفاه الله سبحانه ذلك بلطفه ونجّاه»⁽²³⁾. هذا فضلاً عن أبواب أخرى لا تخلو من شخصيات من عالم الحيوان.

وثمة أخبار تبلغ فيها الشخصية القصصية درجة قصوى من التخيل، إذ تضحي مجرد صوت من الأصوات أو هاتف ما يهتف بالإنسان في حلم من الأحلام، أو رؤيا يشاهدها في النوم. فهي شخصية مستمدة من عالم ماورائي معن في الخيال والغيب، لذلك لا إمكان للتعامل معها إلا من وجهة نظر قصصية باعتبار أنها لا تحيل على واقع حقيقي بقدر ما تحيل على عجب الأدب وغريب الإبداع. ففي خبر «رأى في المنام أن غناه بمصر»⁽²⁴⁾. تُستهلّ الوحدة السردية الأولى في بداية المتن، بإسراع صاحب الحكاية في إتلاف ماله الموروث وشعوره بالضيق إلى حدّ تمثيه الموت، وإذا بالوحدة السردية الثانية تنفتح بصوت من قبيل الهواتف في قوله : «فرايت ليلة في النوم كأنّ قانلاً يقول لي : غناك بمصو، فاخرج إليها». ومن الواضح أنّ علاقة منطقية تربط بين الوحدة الأولى والثانية أي بين الفقر والحلم، وإنما أراد الراوي أن يربّط الأحداث على هذا النسق حسب

(23) هو الباب التاسع ضمن الجزء الرابع من الكتاب. مع الملاحظ أن التنوخي جعل لكل باب عنواناً توخّي فيه أسلوب السجع، مقيماً الدليل على جريان هذا الأسلوب وإتشاره في القرن الرابع الهجري. أمّا عناوين الأخبار، فهي من وضع محقق الكتاب عيود الشالجي. وقد اجتهد فيها فأصاب غالباً ولم يصب أحياناً.

(24) الفرج بعد الشدة ج 2. الباب السادس، ص 268. وهو يحوي خمسة وثلاثين خبراً.

مشينته وتحكمه في عملية السرد⁽²⁵⁾، لذلك بدت العلاقة بين الوجدتين خاضعة لمنطق القص لا لمنطق العقل ... فكان هذا الصوت حافزا لدفع مسار الحكاية، وإيجاد علاقات استيعابية مع الوحدات السردية الموائية، إذ أنّ الرجل، بعد سماع الصوت، بكر إلى أحد أصحابه ثم تحول إلى مصر، استجابة لدعوة الهاتف. وتنبني بقية الأحداث وفق منطق سببي متناسق، وصولاً إلى انفراج الشدة بعشور الرجل الخالم على المال المدفون. ولئن خصّص التوخي باباً بأكمله للأحلام والرؤى أورد فيه خمسة وثلاثين خبراً، فابتنا نعر على هذا الصنف من الشخصيات الوهمية في أبواب أخرى من كتاب الفرج بعد الشدة، ولا سيما في الباب الثالث عشر المتعلق بالشدائد الناجمة عن العشق والهوى، وتحديدًا في خبر مختصر، يجيز لنا اختصاره أن نوردّه بأكمله تمثلاً وأيضاحاً :

عشق جارية زوجته فوهبتها له

«ووجدتُ في بعض كتبي : قال أبو عبد الله محمد بن علي بن حمزة : كانت لزوجتي جارية حسنة الوجه، فعَلَّقْتُها، وعَلِمْتُ زوجتي بذلك فحجبتها عني، فاشتد ما بي من الوجد عليها، وقاسيت شدة شديدة».

فبينما أنا ذات ليلة نائم، ومولاتها زوجتي إلى جانبي، إذ رأيت في منامي كأنّ الجارية حيّالي، وأنا أبكي، إذ لاح لي إنسان فأشددني : امن المتقارب

(25) تقول نبيلة إبراهيم : «إن دور القاص أو الـ «هو» الذي يقصّ متوارياً وراء الأحداث والأفعال في أي نمط من النقص، فردياً كان أو جماعياً، يتحكم تحكماً كلياً في شكل القصّ ولغته، أو بمعنى آخر يتحكم في طريقة السرد وفي أبعاده اللغوية والدلالية والإشارية.. لغة القصّ في التراث العربي القديم.. مجلة فصول، المجلد 2، العدد 2، مارس 1982، (ص 14).

وقفتُ حيالك أذري الدَموع وأخلط بالدمع مني دَمًا
 وأشكو الذي بي إلى عاذلي ولا خيرَ في الحب أن يكتما
 رضيتُ بما ليس فيه رضا بتسليم طرفك إن سَلَمًا
 فहत عليّ وأقصيتني وأعزز عليّ بأن أرغَمًا

قال : فانتبهت فزعا مرعوبا، ودعوت بدواة وقرطاس، وجلست في فراشي، وكتب الشعر ..

فقلت لي زوجتي : ماذا تصنع ؟ فقصت عليها القصة والرؤيا.

فقلت : هذا كله من حبّ فلانة ؟ قد وهبتها لك،⁽²⁶⁾.

ومن مظاهر القصّ المتعلّقة بالشخصيات أيضا، أن تحمل الشخصية علامة (marque) توظّف توظيفاً خفياً طوال الخبر إذ تظلّ محاطة بهالة من الغموض تتبدّد تدريجياً مع تطوّر الأحداث. فهذا قاطع طريق لكنّ علامته المميزة أنّه، يزيّ الأُمراء لا يزيّ القُطّاع،⁽²⁷⁾. ويتولّى الراوي بواسطة محاورته، إبراز ما يختصّ به من قيمة علميّة ومعرفة بأدقّ مسائل الشعر والدين، حتّى أنّه فعلا في مقام أمير تتطابق علامته الظاهرة مع مكانته الحقيقية. لذلك ألفينا الراوي في آخر الخبر يخاطبه بهذا اللقب ملتصقا مزيد كرمه : «إن رأيت أيها الأمير أن تنفذ معنا من يبلغنا المأمّن...»⁽²⁸⁾.

ومن نافل القول وبديده، أنّ مختلف هذه الشخصيات القصصية تنظمها علاقات متنوعة تتسع لتطبيقات النقد القصصي الحديث من حيث

(26) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 393، وتجدر الإشارة إلى أنّ عناوين النصوص من وضع المحقّق.

(27) المصدر نفسه، ج 4، ص 231.

(28) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 233.

كونها مساعدة أو معرّقة، عاملة في مقام البطل الفاعل (Héro-sujet)، أو مفعولا بها في مقام البطل الضحية (Héro-victime). والأمثلة في هذا الشأن، أكثر من أن تضبط، لأنّ جلّ الأخبار، ولا سيما ما اتسم منها بالصبغة الفنية الأدبية، تتوفر على بناء داخلي للشخصيات.

ويتضح للناظر في هذه العلاقة ورود الشخصيات داخل الأخبار موظفة لخدمة ثنائية الشدة والفرج، فهي تتفاعل فيما بينها إمّا لتعميق أزمة البطل وتكثيف العقد المتسلطة عليه، وإمّا لإعائته على تجاوز الشدة والإسراع بمصيره نحو الانفراج، فالهاتف أو، الإنسان، الذي لاح في المنام لذاك الرجل العاشق جارية زوجته⁽²⁹⁾ هو في مقام المساعد على تجاوز الشدة بما أنشده إياه من شعر، في حين مثلت الزوجة طوال الخبر شخصا معرّقا مانعا الانفراج. وما تسنى لها التحول عن موقعها إلّا بعد الاستماع إلى الشعر واشتداد الأزمة على زوجها.

ومن ثمّ يتراءى لنا كيف تخوّل هذه البنية المخصصة للدارس أن يجري عليها ما تستجيب له من نظريات مستحدثة - وإن كان مصدرها حديثا غريبا غير مستنبط من الأدب العربي.

وإننا نعتقد أنّ شرط الملاءمة بين محدث النقد وقديم الإبداع، متوفّر في مبدأ الافتقار (le manque) مصطلحا ومفهوما ضمن مقولات النقد القصصي الحديث. إذ تمرّ به شخصية من شخصيات أخبار التنوخي، وهي شخصية رجل انتشرت عنه حكاية،⁽³⁰⁾ أعسر واحتاج إلى المال، فكان احتياجه بمثابة الافتقار الحافز على الحركة. ومن ثمّ ينشأ خبر حكايتي فيه

(29) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 233.

(30) الفرج بعد الشدة، ج 2، ص 268.

من مقومات القص ما يُستغنى به عن غيره، نظرًا إلى توفّره على عناصر المكان والزمان والشخصيات والأحداث مجتمعةً متواشجةً إلى حدّ جمالي بعيد المدى. ثمّ تستقرّ حركة القصّ حالما يتمّ سدّ ذاك الافتقار واستعادة حالة التوازن الأولى.

وكذا الشأن بالنسبة إلى مبدأ الإساءة (Le méfait)، حافظًا لتشكيل السرد وإيقاد شرارته الأولى، إذ يستشف من يستقرئ كتاب الفرج بعد الشدة، تواتر هذا المبدأ في أخبار عديدة، لأنه مبدأ ينسجم مع بنيتها المتّردة القائمة على ثنائية الشدة والفرج، أو حصول الإساءة ثمّ إصلاحها. والشدة صنو الإساءة لأنها تسلّط على المرء دون اختيار منه في الغالب، فإذا به يُختطف مرّة، ويُسجن مرّة أخرى، ويُقطع عليه طريق السفر مرّة ثالثة، وهكذا دواليك يطرد الأمر مع أخبار عديدة مبنية وفق هذا النمط. أما خبر «جزاء الخيانة»⁽³¹⁾، فقد ركّبت شخصياته بكيفية تداخلت فيها المواقع لإظهار قيمة الوفاء المفقود لدى البعض في علاقاتهم مع الآخرين ذلك أن الأب في هذا الخبر أقدم على قتل ابنه على سبيل الخطأ، ظنًا منه أنه يقتل ضيفًا غنيا كان يصطحب معه مالا. وقد لعب التّواشج بين الشخصية والمكان دورًا أساسيًا في إبراز عنصري التشويق والمفاجأة. إذ قدّر أنّ الابن انتقل من موضعه (يقصد موضع النوم) إلى موضع الضيف المعتزم قتله، وانتقل الضيف إلى موضع الابن، وجاء أبوه يطلب الضيف، فصادف الابن فيه، وهو لا يشكّ أنّه الضيف، فخنقه، فاضطرب، ومات.⁽³²⁾

(31) الفرة بعد الشدة، ج 4، ص 107.

(32) المصدر نفسه، ج 4، ص 107.

ومن المستطرف في بعض الأخبار، مرور الشخصية باختبار⁽³³⁾ يتيح لها - إن وقفت فيه - تجاوز الأزمة وحلّ العقدة. وقد بدا لنا هذا المعطى الفني مركباً أحياناً بكيفية مخصوصة تجعل الخبر على ما يشهد له من قصر الحجم مكتنزاً من الناحية الفنية، إلى درجة التوليد .. فالاختبار في خبر، قاطع طريق يتفلسف، لم يكن أحادياً بسيطاً، وإنما جاء ثلاثياً مركباً، إذ توفّر في هذا النصّ اختبار أول، هو اختبار الشعور يُجرى على البطل الضحية بعد أن افتكّت منه سلعه. فكان لزاماً عليه أن يظهر قدرته على المدح إن رام لنفسه النجاة. ثم توفّر اختبار ثانٍ مرّ به قاطع الطريق نفسه، إذ تحوّل من ممتحن إلى ممتحن، عليه أن يبرّر دينياً شرعية افتكاكه أموالاً التجار. وقد وجدناه يدعم موقفه جدلياً بشاهد استمدّه من نصّ الجاحظ⁽³⁴⁾. ثم توفّر إثر ذلك اختبار ثالث أجري هذه المرّة على مجموعة من التجار للنظر في مدى معرفتهم حدود الزكاة وكيفية إخراجها.

فالاختبار، باعتباره وجهاً من وجوه القصّ ووظيفة من وظائفه، متوفّر في السرد العربي القديم، لكنه لم يكن عملية واعية دقيقة كما هو

(33) الاختبار (L'épreuve) هي الوظيفة الثانية عشرة في مثال .بروب. الوطاني إذ، يتعرض البطل لاختبار يردّ في شكل مجموعة من الأسئلة أو هجوم يعدّه لتقبّل أداة سحرية أو وسيلة أو معرفة تكسبه الكفاءة (competance) التي يقتضيها الفعل أو الإنجاز (Performance). انظر، جميل شاكر وسهير المرزوقي، مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، 1985، (ص 38). مع العلم أن للاختبار جزئيات دقيقة لا يستجيب أخير لجميع تفاصيلها مثل الاختبار الترشيحي والاختبار الرئيسي والاختبار المجد وكلّ منها تفرعات التي استمدّت من الحكايات العجيبة.

(34) .. أما قرأت ما ذكره الجاحظ في كتاب اللصوص، عن بعضهم قال، إن هؤلاء التجار خانوا أماناتهم، ومنعوا زكاة أموالهم. فصارت أموالهم مستهلكة بها واللصوص فقراء إليها، فإذا أخذوا أموالهم - وإن كرموا أخذها - كان ذلك مباحاً لهم، لأنّ عين المال مستهلكة بالزكاة، وهؤلاء يستحقّون أخذ الزكاة، بالفقر. شاه أرباب الأموال أم كرموا، الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 233.

الشأن في السرد الروائي الحديث. وطالما أن القصّ في السرد عامة فعل إنساني عالمي وظاهرة كونية، فلا عجب أن تُلقَى فيه - قديما - ظواهر تتناغم مع السرد الحديث، ولا نعني بذلك المفاهيم مثل مفهوم الأقصوصة أو الرواية، وإنما طريقة إجراء السرد وصياغة الخطاب، بما يتضمن من عناصر لغوية يستعملها السارد مورداً حكايته في صلبها أو من حيث كونه - أي الخطاب - اللغة أثناء التشكّل⁽³⁵⁾، أي عند انتقالها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

وإن صحّ هذا الأمر، فإنه بالإمكان أن نستلهم من النظرية الحديثة ما يتلاءم مع طبيعة النصّ القديم دون تطبيق حرفي عقيم، حتّى لا يتحول التأويل إلى عقلنة مجردة مفرغة من كلّ روح، فطرافة الخطاب السردّي العربي القديم تكمن في الاستجابة للنقد الحديث تارة، وفي انفلاته منه وكسره قواعده تارة أخرى، لخصوصيات يتفرد بها.

ولا يُستشف من سالف الذكر والتأويل أنّ جميع الشخصيات في مدونة الفرج بعد الشدة، تنتمي إلى عالم القصّ والخيال، بل يوجد أشخاص عديدون هم من صميم الواقع والتاريخ، وتمنّ عاصرهم التنوخي نفسه واتّصل بهم اتصالا مباشرا ومنهم القضاة، والكتاب، والشعراء، والوزراء وغيرهم. وهم غالبا ما يجعلون الخبر مرتبطا بالمرجعية الواقعية، ويؤكدون - إلى جانب عناصر أخرى - أنّ ثنائية التوثيق والأدبية أسّ من الأسس المتحكّمة في إنشائية الخبر قديما، إلى جانب ثنائيات أخرى مطّردة كالنرج بين الشعر والنثر باعتبار أن الشعر من وظائفه تأصيل الخبر في الواقع وكاعتماد بنية الإسناد والمتن بما في الإسناد من حرص على إثبات حقيقة الحدث المروي وصحته.

«Le discours est le langage mis en action, la langue assumée par le sujet parlant». (35)
Dictionnaire de linguistique. Larousse. Par Jean Dubois et autres. Paris 1973. p. 156.

ونتيجة لصدور المؤلف في الكتابة الثرية عن هاجس التوثيق والتحرّي، شأنه في ذلك شأن جلّ الأدباء القدماء، فقد توقّرت في الكتاب أخبار ليس بالإمكان أن تؤوّل إلّا من الزاوية التاريخية والحضارية عموماً، إذ يُضحّي التكلّف جلياً إذا رمنا أن نطبّق عليها نظريات القصّ الحديث، أو حتّى أن نتوسّل ببعض مصطلحاته، ولا سيما تلك النصوص التي يطغى عليها الطابع الوثائقي.

ولعلّه باستطاعتنا أن نجزم بأن حرص التنوخي على أن تكون الكتابة مشدودة إلى المرجعية الواقعية، يُفسّر بسعيه إلى تأصيل مسألة الفرج بعد الشدة في الواقع اليومي، نافياً أن تكون ضرباً من ضروب الخيال والخوارق، مؤكداً أنها من صميم التجارب التي قد حصلت لأناس عديدين على اختلاف فناتهم ومراتبهم في المجتمع. فهي من الثوابت الخالدة في حياة البشر عامة لا سيما أنها مسألة مستمّدة في الأصل من النصّ القرآني الكريم ومن سورة «الشرح» تحديداً⁽³⁶⁾. ولا غرو فالتنوخي قد افتتح الباب الأول من كتابه بإيراد هذه السّورة وتفسيرها، جاعلاً الكتاب بأكمله مرتداً إليها، متفرّعا عنها. لذلك لا مناص من اعتبار الفرج بعد الشدة مدار القول ومركز الاهتمام. أفلم يتخذ المؤلف من هذه الفكرة عنواناً وسم به الأثر قاطعاً عن المتلقي أفق الانتظار؟ ثم ألم يعبّر عنها نظرياً في المقدمة؟ أو ليست عناوين الأبواب التي اختارها وأجراها وفق أسلوب السّجع تجسّم هذه الثنائية وتبرز جدلية الشدة يولد من رحمها الانفراج؟ وأخيراً ألم يؤكد هذه الفكرة ذات المنبع الديني من خلال الأخبار العديدة التي أوردها؟ وبسبب من ذلك ألفينا التنوخي يدغم

(36). قال الله تعالى، وهو أصدق القائلين، «بسم الله الرحمن الرحيم، ألم نشرح لك صدرك، ووضعنا عنك وزرك، الذي انقضّ ظهرك، ورفعنا لك ذكرك، فإنّ مع العسر يسراً، إنّ مع العسر يسراً، فإذا فرغت فانصب، وإلى ربك فارغب»، الفرج بعد الشدة، ج 1 (ص 59)، صورة الشرح [مكيّة].

المنحى الواقعي معرفاً الأشخاص الذين أخذ عنها الخبر في دقائق وجزئيات تبدو ثانوية لدى القارئ. ومن الأمثلة على ذلك قوله: «حدثني أبو الربيع سليمان بن داود البغدادي، صاحب كان لأبي وكان قديماً يخدم القاضين أبا عمر محمد بن يوسف، وابنه أبا الحسين في دورهما، وكانت جدته تعرف بسمسة، قهرمانة كانت في دار القاضي أبي عمر محمد ابن يوسف رحمه الله...»⁽³⁷⁾. وقد احتاج إلى استعمال البديل مرتين لتوضيح المبدل منه، وما ذاك إلا لإبراز مصداقية لا تتخذ من الإسناد موضعاً لها فحسب، بل تتوزع في تلافيف المتن أيضاً، من خلال ذكر أسماء الأشخاص، والتواريخ التي اقترنت بأطوار حياتهم، والمدن التي تنقلوا فيها. فلا ريب في أن مسلم بن الوليد الشاعر المولّد قد عاش في مدينة جرجان مرحلة حياته الأخيرة حيث تولى البريد وصلت حاله حتى مات هناك، وقد ذكر التنوخي في خبر هذا الشاعر من القرائن ما يؤكد ملامح الشخصية الواقعية، وما يذهب بنا إلى القول إنه ليس ثمة في بعض أخبار الكتاب، وفي نسبة بيّنة منها، إيهام بالواقع بقدر ما نجد تجسيماً فعلياً له. مما يجعل مقولة الإيهام بالواقع المقترنة بفنّ الخبر قديماً لا تنطبق إلا على صنف من الأخبار مخصوص بالتخييل⁽³⁸⁾. ولا شك أن هذا الحرص على الصدق كان عائقاً أمام النشر الفني لدى العرب القدامى - وليس التنوخي

(37) الفرج بعد الشدة، ج 2 (ص 268)، انظر كذلك ج 4 (ص 133) -

(38) تقول رجاء بن سلامة: «ونحن لا نرى أن وظيفة السند في المقامات هي إحداث التوهم المرجعي لأن تلك هي وظيفته في الخبر فالنصر الشكلي إذا انتقل من جنس إلى آخر لا بد أن تتغير وظيفته...» في المقامة والمقام، ضمن أعمال ندوة سنة 1993: مشكل الجنس الأدبي في الأدب العربي القديم، منشورات كلية الآداب بمنوبة - تونس 1993. ص 266.

نموذجه الوحيد⁽³⁹⁾ - ذلك أنه ساهم في كبح جناح الابتكار والخلق، والحق أن جل الأخبار التي تضاعف فيها التوثيق كانت أكثر إمتاعاً وأقرب من الأدبية لا سيما أن تلك المصادر مثل البيان والتبيين والبغلاء للجاحظ، ومصنفات التنوخي الثلاثة، النشوار والفرج بعد الشدة، والمستجد، والأغاني للأصفهاني، والعقد الفريد لابن عبد ربّه، وطوق الحمامة لابن حزم - إنما هي كتب أدب بالدرجة الأولى.

4 - تجليات الأحداث في أخبار الفرج بعد الشدة

لعلنا لا نجانب الحقيقة إذا اعتبرنا أن أبرز ظاهرة قصصية يختص بها كتاب الفرج بعد الشدة هي ورود مجمل أخباره وفق بنية مخصوصة تعدّ من أظهر علامات القصّ وأكثرها شيوعاً. ونعني بذلك ابتداءها بتوازن يليه اضطراب، ثمّ يعقب ذلك توازن جديد ليس شبيهاً بالتوازن الأوّل. ولا ريب في أن النقاد المحدثين قد أكدوا ارتكاز القصّ على هذا البناء الثلاثي⁽⁴⁰⁾ لا سيما أنه بناء يشمل أشكالاً قصصية مختلفة، فهو الهيكل أو الإطار الجوهرية، توضع في صلبه الأحداث فتقصر أو تطول، لكنّها لا تخرج عن هذا النسق .. وجلّي أن الخبر في كتاب التنوخي يميّز بهذه

(39) يقول فرج بن رمضان : « في بداية حكاية أبي القاسم البغدادي لأبي المظهر الأزدي حرص الكاتب على أن يخلع على البطل رداءً تاريخياً كما في قوله . كنت أعاشره .. »، أو كما يظهر ذلك خاصة في جمع البطل بأشخاص مشهورين في القرن الرابع الهجري كابن الحجاج (ت. 391 هـ)، وأبي الحسن بن مكرة (ت. 385 هـ). وفي حيّ بن يقظان لأبي بكر بن طفيل (ت. 581 هـ). يتجلّى هذا المنزع في افتتاح الكاتب قصته مسنداً إياها إلى السلف الصالح. وهو بذلك يحاكي قوالب التعبير في علوم الرواية والحديث .. من خصائص الشكل القصصي في الأدب العربي القديم، الفكر، ع 1982/6.

(40) أشار تودوروف، إلى أن القصة المثالية تبدأ بوضعية هادئة تجعلها قوة ما مضطربة. ويتج عن ذلك حالة اضطراب، ويعود التوازن بفضل قوة موجّهة وجهة معاكسة. والتوازن الثاني شبيه بالتوازن الأول ولكنهما ليسا متماثلين أبداً. (انظر كتاب الشعرية ترجمة شكري المبخوت ورجاء ابن ملامة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1 1987، (ص 69).

البنية سواء أورد قصيرا مختزلا، أم طويلا يشاكل الحكاية. فحين يُستهلّ متى الخبر بقوله : «ورثت عن أبي. مالا جليلا»⁽⁴¹⁾، تمثل هذه الجملة القصصية حالة استقرار وهدوء. ثم تعقبها حالة اضطراب يبتلاف المال وفقده : «فأسرعت فيه وأتلفته»⁽⁴²⁾ ويُقضي نسيج السرد في النهاية إلى استعادة التوازن الذي استهلّت به الحكاية : «فأنا أعيش من تلك الدنانير، من فضل ما ابتعتُ منها من ضيعة وعقار إلى اليوم»⁽⁴³⁾.

وغنيّ عن القول إنّ التوازن الثاني في الشاهد المتمثل به، يشبه التوازن الأول، لكنّه لا يماثله نظرا إلى أنّه مكنّ الشخصية من أن تسترجع المال، وأن تحسن التصرف فيه. في حين أنّها كانت في التوازن الأول ثريّة غير أنّها تُسيء التصرف في المال. فالمقابلة جليّة بين وضعيّة الابتداء - الوضعيّة الأصليّة - ووضعيّة الانتهاء. ثم إنّ عنوان الكتاب ذاته يوحي بهذا المعطى الأساسي الذي وسّم جلّ أخباره، فالفرج بعد الشدة عنوان يتضمّن تلميحاً إلى الحالات التي ذكرنا. ولئن تمّ ذلك بصفة ضمنية، فالأخبار قد صاغته صريحة.

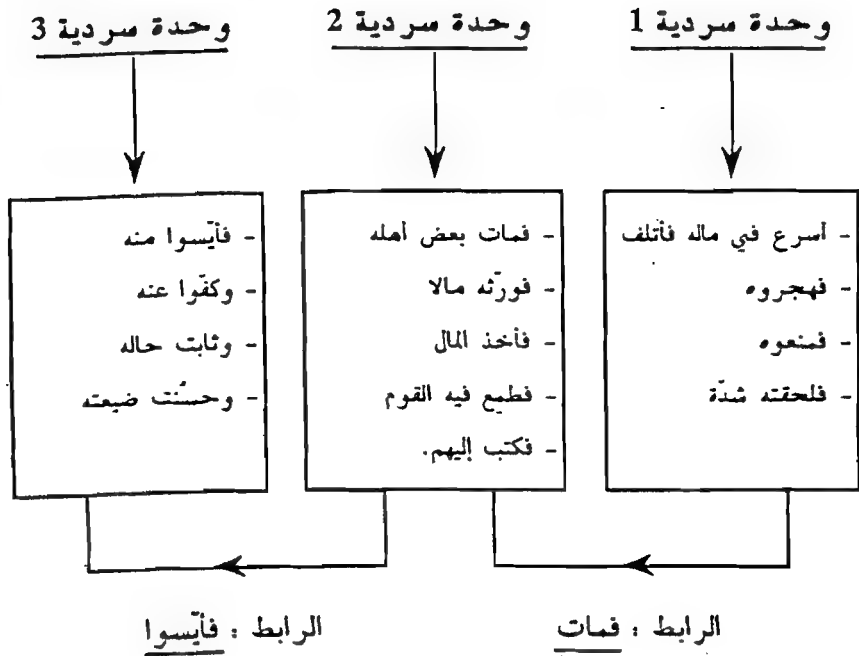
وفي أعطاف هذه البنية النموذجية. تنسرب جمل قصصية تنزع إلى القصر، وتهيمن عليها الصبغة الفعلية الحديثة. فتتنظم الأفعال وفق منطق سببي استتباعي تتولّد فيه الأحداث بعضها عن بعض مثل قوله : «فخرجتُ طائر العقل، حتّى أتيتُ داره، فأدخلتُ إلى بعض دُور الحُرَم فاشتدّ جزعي وذهب عليّ أمري. فانتهي بي إليه، وهو في حجرة لطيفة، فسمعتُ في دهليزها بكاء امرأة ونحيبها، ودخلتُ، فإذا هو جالس على كرسي، وبيده سيف مسلول، وهو مطرق، فأيقنتُ بالقتل. فسلمتُ،

(41) الفرج بعد الشدة، ج 2، (ص 268).

(42) المصدر نفسه.

(43) المصدر نفسه.

ووقفتُ فرفع رأسه وقال : اجلس أبا عبيدة، فسكن روعي، وجلستُ
 إلخ.⁽⁴⁴⁾ ويكثر نتيجة ذلك استعمال حرف الفاء باعتباره من صنف الجمع
 في حروف العطف، يرتب الأحداث ترتيباً سريعاً. ويدلّ الإحصاء في
 بعض الأخبار القصيرة التي لا يتجاوز حجمها سبعة أسطر⁽⁴⁵⁾ على تواتر
 هذا الحرف إحدى عشرة مرة، على نحو يجوز تمثله اختزالاً كما يلي :



فعلاوة على أنّ حرف الفاء قد ربط بين الأفعال داخل الوحدة
 السردية أي بين الجمل القصصية الصغرى، فإنه استعمل أيضا للجمع بين
 الوحدة والأخرى أو المقطع والمقطع الذي تبعه. مما يؤكد حضوره المكثف.
 فيرد الخبر بأكمله مبنياً على الاستبعا السريع الذي يقتضي إسقاط الزوائد

(44) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 5.

(45) المصدر نفس، ج 3، ص 396.

والتركيز على العناصر الموظفة لإظهار ثنائية الشدة والفرج. ويجيء هذا الاستبعا محافظا على خطية الزمان التقليدية المألوفة⁽⁴⁶⁾. في نسق من السرد المجلّ يعتمد فيه على التلخيص. فالسارد يهمل جزئيات عديدة مثل طريقة إتلاف المال، ومحتوى رسالة الأصحاب ... مكثفيا بالتلميح دون عرض التفاصيل. ومتى نهضت حركة السرد على اتباع هذا المسار، تكثف الإيحاء والتشويق، وتضاعفت الوظيفة التأثيرية، لا سيما أنّ الأحداث تنتظم وفق منطق متوقع تارة، ومفاجئ تارة أخرى.

وينبجس التوظيف المشار إليه آنفا مجسّما في مستوى اللغة لفظا وتركيبا. إذ الألفاظ حاملة شحنة دلالية تحيل القارئ أولا على أجواء الشدة والتأزم، باستعمال قرائن كالمفعول المطلق الدال على التأكيد: «أعسرت إيسارا شديدا»⁽⁴⁷⁾ أو التشبيه: «وجاء فألقى نفسه كاليت من الحرّ والتعب، وقلق قلقا شديدا»⁽⁴⁸⁾ أو وصف الحالة: «فجاءني ليلة من الليالي وهو مكروب»⁽⁴⁹⁾. أو بواسطة تكرار الألفاظ من سجلّ الشدة: «فلحقته شدة وضرّ وجهه»⁽⁵⁰⁾ ... وفي الطرف المقابل، تجسّم اللغة المستعملة حالة الهدوء والانفراج الذي يبلغه السرد بعد حركة الصراع، ويعرب عنه الأسلوب من خلال الجملة الاسمية الدالة على الاستقرار: «فأنا أعيش من تلك

(46) يذهب كثير من النقاد المحدثين إلى أن القصة القديمة، يقدم لسامعيه الأحداث في خطّ متسلسل تسلسلا زمنيا مطّردا بنفس ترتيب وقوعها. سيزا قاسم، بناء الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 37. غير أن هذا الرأي ينبغي ألاّ يعتم على كامل التراث القصصي إذ ثمة بعض الإبداعات القديمة التي كسّرت الخطّ الزمني المتتابع مثل رسالة الغفران، ورسالة الصاهل والشاحج لأبي العلاء المعري، وبض أيام العرب.

(47) الفرج بعد الشدة، ج 3، ص 87.

(48) المصدر نفسه، ج 2، ص 378.

(49) المصدر نفسه، ج 4، ص 416.

(50) المصدر نفسه، ج 3، ص 396.

الدنانير، من فضل ما ابتعت منها من ضيعة وعقار إلى اليوم⁽⁵¹⁾.. فاللغة آخذة في الاحتدام والتشنج، ترتد إثر ذلك إلى القرار الثابت المتناغم مع حالة الانفراج. فهي موزعة بين عنف الشدة واضطرامها، وطمأنينة الفرج وسكونه. تصاعد حركتها إلى أقصى درجات التعقيد ثم تأخذ في الانحدار إلى مستقر لها نهائي.

وهكذا تبين أن ثنائية الشدة والفرج، فرضت على الكاتب اعتماد سجل لغوي كان له تأثيره في صياغة الأخبار تناسقا مع مقصد التأليف الأساسي، واستجابة للجديلية القائمة بين اللفظ والمعنى متعاضدين تعاضدا شبيها بتلازم الوجه والقفأ.

وبسبب من هذا وذاك - أي الاستتباع والحدث - تقلص الوصف عموما وتراجع حضوره في جلّ الأخبار، فاسحا المجال واسعا إلى سرد الأفعال والأقوال. والوصف إن وُجد عادة ما يُؤتى به موظفا لخدمة مقصد ما في نسيج السرد، إذ لا وجود لخطاب هامشي ولو كما ذلك كذلك، لطاله الحذف والإسقاط تناسبا مع طبيعة الخبر الناهضة على إيجاز القول، واكتناز العبارة⁽⁵²⁾. وقد يشمل الوصف المكان لايضاح جوانب يعتبرها الراوي أساسية لخدمة الخبر وتهينة المتلقي لتقبل المضر من الأحداث كوصفه الأجراف النائية في أسفل مصر، وهي جبال حجارة

(51) الفرة بعد الشدة، ج 2، ص 269.

(52) يقول محمد اليعلاوي، والأمثلة على حسن الاختيار للكلمات المعبرة والتراكيب الواصفة كثيرة لا يكاد يخلو منها سطر من الروايات. وهذه خاصية لم ينفرد بها أبو عبيدة وأضرابه، فإننا نجد عند الجاحظ والمبرد والقالبي وابن قتيبة، وعامة كتاب الأدب، أي كتاب النادرة اللطيفة والخبر التصوير والملحة الخاطفة، براعة فائقة في اختيار الكلمة للصورة الناطقة، المحسنة للهيئة والحركة وحتى للطبع والنفسية. ولعلّ مصدر كل هذا الاقتصاد مع الثراء هو القرآن.. «أدب أيام العرب»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 20، سنة 1981، وم 112، راجع كذلك م 111 من المقال إنفصه.

فيها مغارات إلى النيل لا يصل إليها الماشي ولا سالك الماء لبعدها عن الجهتين⁽⁵³⁾، ثم استغلّ الراوي هذا الوصف لإبراز عزلة الشخصية، واستحالة نجدها ومن ثمة صعوبة حلّ العقدة أو حصول الفرج.

وقد يسلّط الوصف على الزمان يكتفه من وجوه مختلفة، فيوظف توظيفاً فنياً يخدم عنصر الشدة تارة، فيضاعف من حدتها كما تمّ عند إشارة الراوي إلى نوم الجماعة على سطح الخان بما ساعده على مراقبة المشهد الذي وطئ فيه القرد المرأة. فكانت هذه الإشارة حافزة على دفع الحبكة القصصية⁽⁵⁴⁾.

وشبيه بذلك ما ورد في خبر إسحاق المصعبي حين استدعى أبا عبيدة وكان حسن الأدب، كثير الرواية للأخبار ذات ليلة، في نصف الليل⁽⁵⁵⁾. فاختيار هذا الزمن بالذات مع التنصيص عليه وإبرازه، مدعاة للفرع والحيرة، وتوطئة لولوج عالم الشدائد والمحن أي ولوج أجواء قصصية مشوّقة.

وقد يخدم وصف الزمان - تارة أخرى - عنصر الانفراج يوحى به أو يتزامن معه ساعة يتم الانتقال من الليل - زمن الشدة - إلى الصباح المؤذن بالفرج كما في خبر رأى في المنام أنّ غناه بمصر، وقد ذكرناه آنفاً. وبما أنّ مجمل الأخبار في الكتاب قائمة على جدلية الشدة والفرج، فخطية الزمان سواء في مستوى الأفعال أو المصطلحات المستعملة التي تحيل على الأزمنة، تسير قدماً وفق هذا السمت لا تحيد عنه غالباً. ويتجدد الإشارة إلى أنّ هذا الوصف يتجاوز أحياناً وصف الزمن القصصي إلى وصف الزمن التاريخي والإفصاح عن الواقع الاجتماعي

(53) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 168.

(54) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 146.

(55) المصدر نفسه، ج 4، ص 5.

والسياسي في عصر من العصور كما هو الشأن في خبر .ابن حمدي
الّصّ البغدادي وفتوته وظرفه،⁽⁵⁶⁾ إذ تضمن إحالة على الوضع المتردي في
القرن الرابع الهجري كاشفا عن كثرة الفتق وانحلال السلطة من خلال
مواقف نقدية صريحة : «خرجت بسلع لي ومتاع من بغداد أريد واسطا،
وكان البريديّ بها، والدنيا مفتتنة جدا، أو ،فقال لي : يا هذا، الله بيننا
وبين هذا السلطان الذي أحوجنا إلى هذا، فإنه قد أسقط أرزاقنا، وأحوجنا
إلى هذا الفعل، ولسنا فيما نفعله نرتكب أمرا أعظم مما يرتكبه السلطان..
وإنّا نستخلص من مواطن أخرى عديدة في متن هذا الخبر إشارات إلى
ما آلت إليه الحال في ذلك العصر.

ومن الوصف ما يقترن بالشخصية ويوظف أيضا توظيفاً حسناً كما
في قوله : «وكانت المرأة بادنة»⁽⁵⁷⁾. وهو وصف مادي - وفي مواضع
أخرى يكون الوصف وصفاً نفسياً - سيجعلها تستخدم خاصية بدانتها
لإخفاء حبيبها الوارد عليها في منزلها حتى لا يفتضح أمرها أمام قومها،
وقد أتوا دارها وأحاطوا بها : «فقال له : ما أرى لك موضعاً أستر لك
من أن أدخلك خلف ظهري وتلزميني، فأدخلته بينها وبين القميص، ولزمها
من خلفها»⁽⁵⁸⁾.

ونظراً إلى أنّ الوصف في هذه الأخبار إمّا أن يكون قليلاً أو موظفاً،
فإن السرد فيها يميل إلى أن يكون قصصياً مشوقاً حيويّاً يشدّ انتباه
القارئ باعتبار أنّ الوصف نقل لهيئات الموصوفات، فمعه غالباً ما يتوقف
مسار القصّ، وباعتبار أنّ السرد هو أصل الفن القصصي والوصف من
مكملاته وعناصره الثانوية.

(56) المصدر نفسه، ج 4، ص 238.

(57) الفرّج بعد الشدة، ج 4، ص 422.

(58) المصدر نفسه.

ومن المعلوم أنّ الحكاية حتّى تكون حكاية ينبغي أن يتوقّر فيها حدث واحد على الأقل. وهذا الحدث لا يتنزّل في عنقصر الوصف بل يتخذ موقعه في سرد الأفعال أو الأقوال. ولا شك أنّ الخبر يحدث الدهشة في المتلقّي بواسطة الصياغة وكيفية انتظامها، وتركيب أحداثها لا بواسطة المضامين والمحتويات. ففي كثير من أخبار التلوخي نلاحظ أن الإمتاع مقدّم على الإعلام. وثمة نزعة وعظية تعليمية لكنّها مبثوثة بطريقة ضمنيّة غير صريحة أو مباشرة في غضون الأسلوب القصصي. ويعدّ هذا الإجراء من خصائص الخطاب الثري القديم، فظاهره سرد قصصي متم، وجوهره وعظ وتعليم. كذا كانت الكتابة عند ابن المقفّع (ت. 142 هـ)، والجاحظ (ت. 255 هـ)، والأصفهاني وغيرهم. ولا شك أن كتاب الفرّج بعد الشدة ينخرط في هذا السّياق إذ هو يورد الموعظة والعبرة في أسلوب يستهوي القارئ بواسطة القصّ المسلي. والكاتب على أشدّ الوعي بذلك⁽⁵⁹⁾. ممّا حدا ببعض الدارسين إلى تأكيد الطابع «الترفيحي»، في هذا المصنّف واعتباره سمة مميزة له⁽⁶⁰⁾. وقد الملحّ محقق الفرّج بعد الشدة إلى ظاهرة الإمتاع الفنّي مستعملا الفعل في

(59) يتجلّى هذا الوعي في ردّه على أصحاب الكتب السابقة التي تناولت موضوع الفرّج بعد الشدة. فمن عيوبها أنها لا تجتّب قارها الملل والسّامة، راجع مقدمة الفرّج بعد الشدة، ج 1، ص 54.

(60) أورد، بلاّ، فقرة وحيدة عن التلوخي أكّد فيها هذا الطابع. وقد عرّيناها كما يلي: «استند القاضي التلوخي إلى بعض من سبقه ولا سيما المدائني (مات حوالي سنة 840 م) مؤلفا ثلاثة كتب ترفيهية (récréatifs) أشهرها الفرّج بعد الشدة (la joie après la peine) حيث جمع أمثالا ونوادر وأغاني مرفوقة بأخبار مستقاة من الكتاب والقضاء». انظر: Pellat : Langue et Littérature Arabes. Librairie Armand colin. Paris 1970. p. 137. ويقول آدم مرتز: «ومن هذا النوع - أي القصص والحكايات القصيرة من النشر السهل - الكتب المسليّة التي ألفها القاضي التلوخي المتوفى عام 384 هـ / 994 م... الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. تعريب محمد عبد الهادي أبو ريّة. بيروت ط. 4 1967. ج 2 ص 468.

صيغة المضارع⁽⁶¹⁾ للدلالة على تواصل قيمة هذا المصنف ومدى تفاعل القراء معه على امتداد العصور، علاوة على أننا ألقيناه ينعت جميع أخبار الكتاب بالقصص. فهو يستعمل دائما في الهامش مصطلح القصة عوضا عن الخبر، مثل قوله، لم ترد هذه القصة في م، أ في ظ، وغيرهما من العلامات الدالة على نسخ المخطوطات⁽⁶²⁾. وقد يورد هذا المصطلح أحيانا في عنوان الخبر نفسه ومن أمثله، قصة ابن التماسح..

مع العلم أننا نعثر داخل المتن على عبارات من قبيل، قصصت.. والقصة.. وكذا الشأن بالنسبة إلى، حكي، وحكاية.. وجميع هذه المصطلحات تؤكد المنحى القصصي في المدونة. وثمة من الأخبار ما هو أقرب إلى أن يكون حكاية لما يتوقّر فيها من حجم مطول⁽⁶³⁾، وخصائص فنية تجعل النص غير خاضع لثنائية الإسناد والمتن، وإنما لتشكل يقرّبه من سجلّ القص كمقدمة الحكاية وجوهرها وخاتمها⁽⁶⁴⁾. ولا شك أن أقصى درجات الأدبية التي ترتقي إليها هذه الأخبار إنما تكمن في تلك النصوص التي تذهب عميقا في التخيل إلى حدّ غريب عجيب. وتجدر الإشارة إلى أن هذه النصوص - وكم هي وافرة في المدونة - تستجيب أكثر من غيرها، لما فيها من عجيب، إلى تطبيقات منهج، بروب، الوظائف في لا

(61) بما جاء في التقديم الذي وضعه المحقق للكتاب قوله،، جمع فيه مصنفه من طريف الأخبار والأشعار، وغريب القصص والحكايات ما يستهوي القارئ ويلذّ السامع...، الفرج بعد الشدة، مقدمة المحقق، ج 1، ص 18.

(62) مخطوطة دار الكتب المصرية رمز إليها المحقق بحرف م،، أما مخطوطة المكتبة الظاهرية بالشام، فقد رمز إليها بحرف ظ،، وانظر مختلف رموز المخطوطات الأخرى المذكورة في التقديم، الفرج بعد الشدة، ج 1، صص 7، 8.

(63) انظر الخبر 469 الموسوم بـ،، فارق جاريته ثم اجتمع شملهما، فهو موجود في اثنتي عشرة صفحة، الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 316 وما بعدها.

(64) انظر مثلا الأخبار 369، 421، 422 وغيرها.

بحدافيره ودقائقه (أي إحدى وثلاثين وظيفة مشروطة الترتيب)، وإنما في جوانب منه كالاقتدار وسدّه، والإساءة وإصلاحها، والرحيل، والاختبار، وغيرها مما يسمح به النصّ ذاته دون إفراط في التنظير أو إسقاط تاريخي.

ومهما يكن من أمر وعي التنوخي بفعل القصّ أو عدمه، فالوظيفة الإمتاعية تبدو جلية محمولة محمل القصد والعمد لأنّ الخوض في قضية الصدق والكذب لما يُروى في بعض أخبار الكتاب يضحّي مسألة هامشية ومماهة من متهاتات الفكر لا تجدي نفعا. فكيفما قلبت النظر في مدى صحة الأحداث الواردة في خبر «القرود وامرأة القرّاد»⁽⁶⁵⁾ - على سبيل المثال لا الحصر - تبّين أنّ هذا الأمر غاية لا تدرك وجدل لا طائل من ورائه، بل قرّ قرارك على أنّه كلّما تحوّل الخبر إلى قصة مسئلة متمتعة، بات القول أهمّ عنصر فيه وأبرز مكون له. لذلك قد تبدو الأخبار في الظاهر متشابهة، إلا أنّ الناظر فيها عن كثب وممارسة لصيقة، يدرك أنّ لكلّ منها صياغته المخصوصة، ونظامه الداخلي، ومنطقه في ترتيب الخطاب. لذلك تكتسي الأخبار قيمتها في اختلاف أنساقها وتلوّن نسيجها السردي حسب وجوه عدّة. فهذا خبر يطغى عليه الحوار والتّمثيل، وذاك يُبنى بأكمله على السرد، وثالث يحتلّ فيه الراوي موقعا أساسيا داخل الأحداث يرويها بعد أن عايشها، ورابع يُروى من الخارج، وخامس يضع الشعر موضع النشر من حيث القيمة الإيلاغية والفنية، كأن يدور حوار بين شخصيتين الأوّل يسأل ثرا، والثاني يجيبه شعرا: «جاءني ليلة من الليالي وهو مكروب، وقد هام، فجعل يصيح بي، يا أبا أيوب؟ فخشيت أن يكون قد غشيته بليّة فقلت، له:

(65) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 146.

ما تشاء ؟ فقال : [من مخْلَع البسيط]
أعياني الشَّادِنُ الرَّيبُ

فقلت له : ماذا يقول ؟ فقال :

أشكو إليه فلا يُجيبُ

فقلت : داره، وداومه، فقال :

من أين أبغي شفاء دائني وإنما دائني الطَّيِّبُ ... إلخ،⁽⁶⁶⁾

- ويُسَمَّاغ هذا الشكل بل يُستجاد لما فيه من أبعاد جمالية تجمع بين بلاغة النثر وبلاغة الشعر، ونزعة حضارية تنم عن سرعة البديهة لدى القدامى في تمثّل الشعر واستحضاره وارتجاله.

وقد حرص التنوخي على أن يروي الخبر أكثر من مرة - كلما توفّر له ذلك - والطريف في هذا السياق أنّه كلما تغيرت الصيغة، تلبّست رواية الخبر بوجهة نظر جديدة، وبرؤية مغايرة. فشتان بين قوله في الرواية (أ) : «ويُروى أنّ حية استجارت برجل من العباد، من رجل يريد قتلها، وقوله في الرواية (ب) : «وروى هذا الخبر، جعفر العابد، برامهرمز، على غير هذه السّياقة ... : قرأت في كتب الأولين أنّ حية أفلتت من يد طالب لها ليقتلها ...، وقوله في الرواية (ج) : «وحدثني عبد الله بن الحارث بن السراج الواسطي، قال : حدثني بعض أصحاب أبي محمد سهل بن عبد الله التستري، عنه قال : كان في بني إسرائيل، رجل في صحراء قريبة من جبل، يعبد الله تعالى إذ مُلّت له حية، فقلت له : قد أزهقني من يريد قتلي، فأجبرني، أبارك الله في ظله، يوم لا ظلّ إلا ظله ...»⁽⁶⁷⁾، ويتواصل الحوار بين الحية والرجل حتّى نهاية الخبر. وفي

(66) الفرج بعد الشدة، ج 4، ص 416.

(67) جميع هذه الروايات وردت في الخبر 70. الفرج بعد الشدة، ج 7، ص 198.

اختلاف الروايات، تتجلى جزئيات دقيقة وفروق تفسّر الإسناد كما تفسّر المتن، وتجعل التأويل يذهب مذاهب شتى. ففي مستوى رفع الرواية إلى صاحبها نلاحظ توقّر طرق ثلاث مختلفة.

أ - ويروى : صيغة المبني للمجهول ← عدم الاكتراث بالإسناد وظروف الخطاب
← طغيان الصبغة الأدبية التخيلية

ب - وروى هذا الخبر جعفر العابد : التصريح بالراوي والسكوت عن المروي له مفردا كان أو مجموعة، والاقتصار على ذكر مكان الرواية الأوسع : برامهرمز - مدينة من نواحي خوزستان).

ج - وحديثني عبد الله بن الحارث ... : الكاتب طرف مباشر في الرواية فهو مروي له تحوّل إلى راو. وبالرغم من محاولة التوثيق في ذكر الأسماء فالراوي الأول الأقرب من الأحداث كان نكرة !

ولا يختلف شأن المتن عن شأن الإسناد في تنوع الصياغة الذي ينتج عنه اختلاف التأويل، فما أوضح الفرق بين صرف انتباه السامع - أو القارئ - إلى أمر مخصوص، وغضّ الطرف عن أمور أخرى ! وكلّ شيء يمضي على نسق فلا مصادفة، وينتظم وفق هيئة فلا عفوية.

وزيادة على ما تختصّ به بعض نصوص الكتاب من تشويق مرده إلى عنصر المفاجأة في الانتقال من حدث إلى آخر، وإلى التشابك في البناء بموجب الشدائد المركبة، إذ أنّ الشدة قد لا تولّد حتما الانفراج، بل تنجرّ عنها شدة أخرى من شأنها أن تنتج تضمينا قصصيا، وتنوعا في أجواء القصّ ...، زيادة على كلّ ذلك، نلاحظ تناغبا بين طبيعة الإسناد والمتن

من حيث الصبغة الأدبية. ففي كثير من الحالات، يقصص الإسناد عن طابع المتن الأدبي أو أن تتوقّر فيه أمارات تبعد به عن التوثيق والتأريخ، كأن يتصدّره فعل «حكى»، بما يوحي بأنّ الخبر سوف ينحو منحى حكايا فنيا⁽⁶⁸⁾، أو أن يرد الفعل مبنياً للمجهول، فيغيب طرقاً الرواية أي الراوي والمرويّ له، فيبدأ السند بقوله «رُوي»، أو يروى، أو «حدثت»، وهي صيغ يتضائل فيها هاجس التوثيق لأنّ التركيز ينصبّ أساساً على الملفوظ، فيضحى فعل القول والسرد أهمّ من مرجعه أو قائله.

ومن هذه الأمارات أيضاً، أن يصاغ السند بأسلوب أدبي ينأى به عن ذلك الجفاف الناتج عن مجرد إيراد سلسلة من أسماء رواة تناقلوا الخبر. لقد بات الإسناد في مقام المقدمة التأطيرية تمهّد للحكاية من جوانبها المختلفة، لا سيما أنّ هذه الجوانب تتنوّع من خبر إلى آخر، فقد يعتني الراوي حيناً بكيفية حصوله على حكاية غريبة (الخبر 212)، وحيناً آخر بتقديم الشخصية الأساسية في القصة (الخبر 369)، وحيناً ثالثاً بوصف المكان الذي يستقطب الأحداث (الخبر 422) ... وهكذا دواليك، يتمطّط عنصر الإسناد بموجب ذلك إذ لم يعد منحصرًا في ذكر الرواة فقط، ولم تعد سلسلة الأسماء سوى حلقة من جملة حلقات أخرى. فأضحى السند قصة أولى تضاهي المتن من حيث كونها أيضاً مداراً للأسلوب القصصي الذي يشدّ اهتمام المتلقي منذ البدء مضطلعاً بالوظيفة التأثيرية.

وفي مواطن عديدة نلقي التلوخي يروي أخباراً لا يعبأ فيها بالسند سواء كان منقطعاً أو متصلاً، وإذا ما كان راويه شخصاً تاريخياً أو وهمياً،

(68) انظر الأخبار 391، 395، 421، 422، وغيرها.

معلوماً أو نكرة. ويتقلص الإسناد في مواضع أخرى متراجعا أمام عنصر المتن إلى حدّ الذوبان فيه والامحاء. ففي قول الكاتب غير مرة : « وجدت في بعض الكتب أنّ ... »، يُصرف النظر تماماً عن رفع القول إلى قائله، ويكتفى بالإشارة إلى مصدره لا غير. ومن الأخبار ما استهلّ بقوله : « حكى أن الوثائق سخط على سليمان بن وهب ... » (الخبر 288)، أو : « سرق لجعفر بن سليمان الهاشمي جوهر فاخر بالبصرة، وهو أميرها ... » (الخبر 302). ففي مثلهاما يحى السند تماماً، إذ لم يعد شرطاً ضرورياً لاكمال بنية الخبر، ويستقلّ المتن بذاته ركيزة أساسية مفردة.

ويُستخلص بما تقدّم أنّ الإسناد في كتاب الفرج بعد الشدة، تعدّدت أشكال صياغته طولاً وقصرًا، توثيقاً وأدبية، حضوراً وغياباً، كما تنوّعت معلّلات القول المحيلة عليه، ذلك أنّ جميع هذه الأفعال ارتبطت بجنس الخبر، وعُدّت من القرائن الدالة عليه وهي : « حدثت ... »، « أخبر ... »، « ذكر ... »، « قرئ ... »، « روى ... »، « حكى ... »، « وجدت ... »، « قال (مؤلف هذا الكتاب) ... »، مما يدلّ على أنّ افتتاحيات القول في مستهلّ الخبر غير خاضعة لنمط مفرد كما هو الشأن في الخطبة تبدأ بالبسملة والحمدلة، أو المقامة بحدثني عيسى بن هشام. ولما كان الشروع في سرد الخبر لا يعتمد فعلاً بعينه، فإنّ ذاك يتيح له تحوّلاً ومرونة لا نثكّ في كونهما مقترنين شديد الاقتران بتنوّع مصادر الأخبار.

إنّ هذه التجليات المتحرّكة التي اتّسم بها عدد وافر من أسانيد الفرج بعد الشدة، تكشف عمّا طرأ على عنصر السند من عدول لما اقتحم الخبر مجال الأدب، وانعتق من حقله الأصلي. فليس من شكّ في أنّ الخبر نشأ في مصنّفات الفقه والتاريخ مبنيّاً على ثنائية الإسناد

والمُتَن، مقترنا بهاجس التوثيق، خاضعا لشروط عديدة كالجرح والتعديل⁽⁶⁹⁾.

ولمّا عدل الإسناد في الأدب عما جعل له أصلا في الحديث والتاريخ، تحوّلت ملامحه تحوّلا بيّنا، فلا اختلاف في أنّ هذا الإسناد المتفرّع عن الأصل يروم مشاكلته، إلا أنّه لا يبلغ درجته في المصادقية. ويتضح هذا العدول الطارئ على الخبر في أنّ الأدباء الأخباريين - وإن لم يتخلصوا تماما من شروط التوثيق - لم يخضعوا لها خضوعا حرفيا صارما، بل وظفّوا هذا الشكل المحكوم بشئانية السند والمتن، وطوّعوه لمجال الأدب، فاكسب الخبر بذلك ثراءً وتنوعا دفعاه إلى البقاء والاستمرار وإلى التأثير من خلال الإمتاع والإفادة، ومكّناه من استقطاب أنواع أدبية أخرى، ومدّ سلطانه عليها.

ومن أبرز مظاهر هذا الاستقطاب في مدوّنة التلوخي خبر وُسْم بـ : «إنّ من البيان لسحرا»⁽⁷⁰⁾ إذ هو مزيج من الخطبة والشعر والخبر : فبالإضافة إلى وروده وفق ثنائية السند والمتن، قد تداخل وشكل الخطبة من جهة تضمّنه مقطعاً سردياً استهلّ بالحمدلة وأردف بالثناء على أمير المؤمنين ثمّ التطرّق إلى الغرض الأساسي في جمل قصيرة بليغة ذات وظيفة تأثيرية مقترنة بإيقاع السجع. كما تعالق هذا الخبر مع الشعر متضمّناً قصيدة في تسعة أبيات استعطافية مرتبطة بالمقام .. ومطلعها :

(69) ارتبط معنى الجرح بدلالة سلبية تتضاءل بسببها مصادقية الراوي إذ جاء في لسان العرب : «قال الأُمري : ويُرَوَّى عن بعض التابعين أنّه قال : كثرت هذه الأحاديث واستجرت أي فسدت وقلّ صحاحها - أراد أنّ الأحاديث كثرت حتّى أحوجت أهل العلم إلى جرح بعض روايتها ورّد روايتها.. في حين ارتبط معنى التعديل بالاستقامة والصحة. ابن منظور، لسان العرب [مادة جرح]، المجلد الثاني، ص 423.

(70) الفرج بعد الشدة، ج 4، صص 89، 90.

[من الطويل]

أَرَى الْمَوْتَ بَيْنَ السَّيْفِ وَالتَّطْعِ كَأَمْنًا
يُلاحِظُنِي مِنْ حَيْثُمَا أَتْلَقْتُ

وهذه القصيدة منسوبة إلى الخارجي تميم بن جميل. وما جاء فيها
أيضا قوله مستعظفا :

وما جزعي من أن أموت وإتني
لأعلم أن الموت شيء مؤقت
ولكن خلفي صيبة قد تركتهم
وأكبادهم من حسرة تفتت

وفي القصيدة من سحر البيان ما جعل المعتصم يصفح عن مُنشدِها
ويخطبه قائلا : «يا تميم كاد والله أن يسبق السيف العذل، اذهب، فقد
غفرت لك الهفوة، وتركك للصيبة، ووهبتك لك ولصيتك»⁽⁷¹⁾.

وفي إطار التوجّه نفسه من بسط السلطان وتشرب الأجناس،
يتجلى لنا خبر آخر موسوم بـ «المنصور العباسي يحول بين الإمام الصادق
وبين الحج»⁽⁷²⁾. فهو على اقتضائه، تضمّن من أمارات الخطبة مثل الحمدلة
والسبحلة، والجناس والمقابلة والمجاز ثمّ الدعاء في الخاتمة ما لا يدع مجالا
للشك في التقاطع بين شكل الخبر - وقد استوى سندا ومتنا - وشكل
الخطبة ..

وكذا الأمر بالنسبة إلى فنّ الترسل، إذ توقّرت بعض الأخبار على
هذا النمط من النشر القائم على تبادل المكاتبات : «حبس عبد الله بن طاهر

(71) المصدر نفسه، ص 90.

(72) المصدر نفسه، ج 1، ص 180.

محمد بن أسلم الطوسي، فكتب إليه بعض إخوانه يعزّيه عن مكانه، فأجابه : كتب إليّ تعزّيني، وإنما يجب أن تهنيئني... (73).

وبالرغم من أنّ الخبر استلهم أنواعا أدبيّة أخرى - يُضاف إليها المثل أيضا فإنّه لم يداخله التشتّت وفقدان الخصوصية بل بقي نصّا مهيمنا جامعا ذا بنية متميّزة، إلى أن تراجع شأنه وتلاشى مع اضمحلال الشرطال ما اصطلاح على تسميته بعصور الانحطاط.

6 - خاتمة البحث

لئن ظلّ القباضي المحسن التنوخي في تأليفه كتاب الفرج بعد الشدة محكوماً بالهاجس التوثيقي الواقعي جريا على السنّة المتّبعة في الخطاب النثري القديم، إذ لم يكن إيراد المتخيّل من النصوص عمدا ولغاية الفنّ في حدّ ذاته، فإنّه استطاع أن يتجاوز الدافع الذاتي الضيق والتجربة الخاصّة المحدودة، ليؤسس جملة من الأخبار جمعت بين البعد الآتي والبعد الزماني ضمن رؤية طريفة للكتابة قائمة على الإمتاع يُقدّم على الإعلام إظهارا للوظيفة التأثيرية.

وقد أمكنه أن يوظف شكلا مألوفا في بنية الخبر مرتفعاً به من مجال أحادي مفرد كان يرد عليه السند إلى مجال أدبي متنوّع، مستبطناً في تلافيف القصّ أبعادا دلالية ضمنية تتجلى على سطح أسلوب شيق غير مباشر. وقد بدا هذا الأسلوب لدى البعض ترفيهاً مسلياً. وهو في جوهره حمال أوجه. فالظاهرة القصصية في الكتاب امتزجت بأبعاد دينية مرتبطة بجذلية الشدة والفرج تستمدّ جذورها من الموروث الديني والثقافي للمجتمع العربي الإسلامي وتحديدًا من النصّ القرآني الذي يقرّ بحلول اليسر بعد العسر..

كما امتزجت الظاهرة القصصية أيضا بصورة المجتمع وتجلياته الفكرية
والسياسية والأدبية وغيرها. ومن ثمة تجاوز الكتاب مجرد القص والإمتاع
إلى التعبير عن وظائف نقدية متنوعة.

وفي الجملة نخلص إلى القول إنّ المحسن التنوخي ساهم مساهمة جليلة
في إثراء فنّ الخبر في عصره. والكتاب بهذه البنية المخصصة يعتبر إضافة
لا يمكن إهمالها ونموذجا واضحا لهذا الفنّ المتأصل العريق في الثقافة
العربية وخير دليل على مدى اهتمام العرب به وانشغالهم بتدوينه.

البشير الوسلاتي

من مظاهر الحجاج في "كليلة ودمنة"

بقلم : محمد علي الفارصي

يؤكد أ. ميكال في مقدمة ترجمته كتاب «كليلة ودمنة» إلى الفرنسية سنة 1957 ما يلي «لم ينل قط كتاب من الدراسة (والنظر) ما ناله إكتاب كليلة ودمنة» ولم يستمر قط كتاب على إلغازه مثلما استمر إكتاب كليلة ودمنة⁽¹⁾.

وإنه لتأكيد عالم.

بيد أن الإلغاز في عرف الدراسات الأدبية كان ولا يزال مصدر ثراء وإخصاب وتنوع وهذا ما يفسر العناية الفائقة التي حظي بها الكتاب ترجمة ومعارضة منذ عصور نشأته الأولى⁽²⁾ ولعل هذا ما يفسر أيضا اهتمام الدارسين المستمر بمعرب الكتاب نفسه، عبد الله بن المقفع⁽³⁾

(1) «Nul livre n'a été plus étudié. Nul livre ne reste plus énigmatique». in, Ibn al-Muqaffā
Le livre de Kalila et Dimna, traduit de l'arabe par André Miquel, Paris, 1957, p.3.

- أعيد طبع الكتاب سنة 1980.

(2) انظر مقال : Brockelmann (C), «Kalila wa Dimna», in E.I 2, IV, PP (524-528).

(3) انظر مقال : Gabrielli (F) in, E.I2, III, p.p. (907-909). ، ابن Mukaffā بقلم ،

ومحاولة التدقيق في ظروف مقتله⁽⁴⁾ وفيما نسب إليه من آثار وما آل إليه أمر نشرها وتحقيقها وترجمتها إلى مختلف لغات العالم⁽⁵⁾.

ولا عجب في كل ذلك فالكتاب قائم على تكثيف الرموز وتصريفها في شؤون الذات والسياسة والاجتماع وهو إلى ذلك اختراق للزمان والمكان فهو مستقر حكمة الهند وإضافات الفرس وبيان العرب التيس فيه التاريخي بالمتخيل والممكن بالمحال وانصاعت اللغة لكل ذلك واتسعت مسارب الدلالة فيها فنهضت بما لم ينهض به أثر نثري من قبله.

ومن الصعب أن لا يشدّ الكتاب إليه دارسا ومن الصعب أن لا ينساق الدارس إلى حيث يبغى ولا يبغي فالتنصّ المقصود يتنزل في فجر تشكل الدلالة اللغوية وفجر الدلالة يروي قصة انفتاح الكائن على المعنى فحيثما يتول الدارس فإنه ضارب لا محالة بسهم في فضاء هذا الأثر العجيب.

لكن الذي أوقفنا عليه البحث في أمر الدراسة العربية الحديثة الدائرة حول الكتاب أنها اهتمت بجوانب طريفة دون شك لكنها لم تتجاوز في أغلب الأحيان الدراسات المضمونية⁽⁶⁾ أو التركيبية النحوية⁽⁷⁾ وإنها لتكاد

(4) انظر (D) : «La biographie d'Ibn al-Mukaffa' d'après les sources anciennes», in , Arabic, I (1954), p.p. (307-323).

(5) بروكلمان كارل ، «تاريخ الأدب العربي»، ترجمة عبد الحليم النجار، الجزء الثالث، دار المعارف، مصر 1962 ص.ص (93 - 101).

(6) نذكر على سبيل المثال ،

- خليل أحمد خليل ، «رموز الوعي السياسي في كلیلة ودمنة»، مجلة دراسات عربية، العدد 1، السنة 18، بيروت 1981، ص ص (11 - 35).

(7) عاشور النصف ، التركيب عند ابن المقفع في مقدمات كلیلة ودمنة.

- شهادة كفاءة في البحث، تونس 1975، عمل مرقون تحت عدد T.1753 بكلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس.

تستقر أخيراً في السرد وفتياته⁽⁸⁾ وقد أمدتها الدراسات البنيوية بآلة منهجية ملائمة فيما يبدو لنا.

والحقيقة أن بنية الكتاب تستجيب لهذه الدراسات السردية فالأثر قائم على المثل والأمثال إنما توضح غايات وضعها السارد وسعى إلى إخراجها من مجال التجريد إلى مجال الحس والتمثيل أو ليس عبد الله ابن المقفع من أطلق قوله الماثورة : «إذ جعل الكلام مثلاً كان أضح للمنطق وآنق للسمع وأوسع لشعاب الحديث»⁽⁹⁾.

والكتاب متصل تاريخياً بجنس المثل العربي القديم الذي يقصد منه التشبيه والإيجاز والتلميح فيكسبه الذبوع والانتشار بين الناس⁽¹⁰⁾.

ولقد انكشف لنا، عند تدبر الكتاب وتحليله، ركن أساسي لا نخال الدراسات السردية، على كثرتها، إلا نتيجة له وفرعا عنه وهو ركن الجدال المولد للحجاج المفضي حتماً إلى ضرب المثل للتوضيح والاستدلال فيفتح المثل بذلك للسرد باباً عريضاً.

(8) انظر على سبيل المثال ،

- بكار توفيق : «المنهج الجدلي في تحليل القصص.. جدلية الحكمة والسلطان، وهو تحليل لمثل الأرنب والأسد. ضمن : القراءة والكتابة. (مؤلف جماعي)، تونس 1989، ص ص (65 - 78).

- كيليطو عبد الفتاح : «زعموا أن» - ملاحظات حول كلفة ودمنة بين الراوية والسرد الكلامي.. ضمن دراسات في القصة العربية (مؤلف جماعي)، بيروت 1986، ص ص (179 - 192).

- سويدان سامي : «في دلالية القصص وشعرية السرد.. دار الآداب، بيروت 1991، ص ص (417 - 424).

- المجيمي الناصر : «في الخطاب السردى.. نظرية قرهباي. فصل تحليل مثل : الأرنب والفيلة - الدار العربية للكتاب، 1993، ص ص (111 - 140).

(9) الميداني : «مجمع الأمثال»، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، دار الفكر (لا ذكر لمكان الطبع) 1972، ص 6.

(10) انظر مقال : «Mathal» - كته Sellheim (R.) (الجزء المتعلق بالمثل في العربية)، in, E.I.2, VI: p.p. (805-816)

ولم نظفر، في الدراسات الحديثة وإلى حد تحريرنا هذا المقال، بعمل يشير إلى دور الحجاج في بناء أبواب الكتاب وفي تسالي الأمثلة وتعاقبها أو تداولها. والدراسات البنيوية التي استعرنا مصطلحاتها كانت في جلها وصفية لا توليدية منطقية.

فلم نر غير الجدال محرّكا الأحداث ومولدا بينتها السردية والفنية عموما.

ولقد وجدنا من القرائن والمسوّغات النصية والتاريخية ما يدعم وجهة نظرنا : .

1 - القرائن النصية :

أ - جاء على لسان كليلّة يعاتب دمنة : « إن ما أنت فيه لكافيك من عظتي ولكن لا يمنع ذلك إنذارك ... فإن لكل مقال موضعا⁽¹¹⁾ ».

فهذا تأكيد على مبدأ خطابي وبلاغي أساسي اقترن في الدراسات البلاغية العربية بالجاحظ والظاهر أنه سابق له متصل بالتراث اليوناني كما سنرى لاحقا.

يحدد هذا القانون شروط الخطاب العامة ومستوياته ويقرنه بالموضع أو المقام وهو أسّ للحجاج متين.

ب - وجاء في سياق حديث دمنة عن خطته للتقرب من الأسد رغم احتراز أخيه من ذلك : « فإن الرجل الأديب الأريب الدهي لو شاء أن يبطل الحق ويحق الباطل أحيانا لفعل كالمصور الماهر الذي يصور في

(11) كليلّة ودمنة. نشر لويس شيخو، ط9، بيروت 1973، ص 129.

الخانط تمثيل كأنها خارجة وليست بخارجة وأخرى كأنها داخلية وليست كذلك.⁽¹²⁾

لعلنا من خلال هذا الشاهد في سياق من أهم سياقات الكتاب يبرز فيه وعي حاد بدور الخطاب في الاضطلاع بوظيفة ذات حدين : إحقاق الحق أو إبطاله وإقامة الباطل وذلك بحسب إرادة منشئ الخطاب الذي ليس في الحقيقة إلا المولّد الوحيد للقيمة الأخلاقية.

وعلاقة الخطاب الجدالي والإقناعي بالفن جديرة بالعناية في هذا المجال فالفن (ومنه الخطاب اللغوي) قادر على الترميم وإحلال شبه الحقيقة محل الحقيقة بما تتيحه مهارة صانع الفن، وليس الخطاب اللغوي فنا من فنون القول يبني في عالم التلقّظ حقيقة موجودة بذاتها هي السحر؟⁽¹³⁾

2 - القرائن التاريخية ،

وهي قرائن متعلقة بعلاقات عبد الله بن المقفع بالفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو خاصة. ترددت المصادر القديمة في نسبة بعض هذه الترجمات إليه ونسب إليه صاعد الأندلسي (ت 462 هـ) في طبقات الأئم⁽¹⁴⁾، ترجمة كتب أرسطو المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق وهي

(12) كليلة ودمنة، تحقيق وتقديم عبد الوهاب عزام، الجزائر - بيروت 1973. ص 67. ونفس النص موجود في طبعة لشيخو المذكورة ص 67.

(13) يحضرنا في هذا السياق مثال :

- المناعي مبروك ، « في صلة الشعر بالسحر »، حوليات الجامعة التونسية عدد 31 سنة 1990، ص ص (39 - 77).

(14) الأندلسي صاعد ، « طبقات الأئم »، طبعة لويس شيخو، بيروت 1912. ص 49. (أورده بدوي انظر الإحالة الموالية).

كتاب قاطيغوريوس وكتاب باري أرمنيّاس وكتاب أنولوطيقا،⁽¹⁵⁾ ونفى هذه النسبة المستشرق بول كروس وأرجعها إلى ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع (ت بعد 167 هـ)⁽¹⁶⁾ ولم يحسم في أصل اللغة المترجم عنها هل هي السريانية أم اليونانية⁽¹⁷⁾. وأكّد ما ذهب إليه كروس كارل بروكلمان⁽¹⁸⁾ وإبراهيم مدكور⁽¹⁹⁾.

ولقد اهتمنا في الحقيقة بهذه المسألة بدافع من الفضول العلمي حتّى انتهينا إلى مقال حديث بهم موضوعنا وفي المقال بحث في علاقة منطق ابن المقفع بأصول النحو العربي⁽²⁰⁾.

الجديد المهم في هذا المقال الحديث نسبيا أن مؤلفه أشار إلى أن باحثا إيرانيا توصّل إلى إثبات نسبة مختصرات شروح أرسطو المذكورة إلى عبد الله بن المقفع اعتمادا على مخطوطات جديدة توصّل إليها وثبت أن اللغة الأصلية هي الفهلوية والبحث الجديد نشر بطهران سنة 1978⁽²¹⁾.

(15) أورد ذلك كروس بول في مقاله الشهير «التراجم الأرسطائية المنسوبة إلى ابن المقفع.. ضمن «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين، ألف بينها وترجمها عبد الرحمان بدوي، القاهرة، ط 2، 1946، ص 102.

(16) المرجع نفسه ص 117. ونذكر أن عبد الله به المقفع توفي (139 - 141 هـ).

(17) نفسه ص 118.

(18) «تاريخ الأدب العربي، المرجع السابق، ص 98.

(19) Madkour Ibrahim, L'organon d'Aristote dans le monde arabe. 2ème Ed. Paris, 1969, p.p. (31-32), (1ère Ed. 1934).

(20) Troupeau (G) : «La logique d'Ibn al-Muqaffac et les origines de la grammaire arabe», in, Arabica XXVIII, année 1981, p.p. (242-250).

(21) يورد Troupeau تفاصيل قيمّوضافية عنه، انظر المرجع السابق ص 244 وحواشيها.

واعتبرنا هذا النشر اكتشافا يعقد صلة بين ابن المقفع والكتب الثلاثة⁽²²⁾ الأولى من الأرغنون (L'organon) لأرسطو⁽²³⁾ :

- كتاب قاطيغورياس.
- كتاب باري أرميناس.
- وكتاب أنالوطيقا.

ومعروف أن الأرغنون، يعني الآلة والأداة والوسيلة قصد أرسطو من خلاله وضع نظرية في التحليل المنطقي العقلي تكون أداة في يد الفيلسوف.

أما كتاب أنالوطيقا وهو الذي يهمننا بالدرجة الأولى، ففيه يؤسس نظرية القياس ويضبط أنواعه وشروطه ويعرض ما قد يؤدي إليه من مغالطة.

ومن الثابت أن القياس المنطقي كان دوما ولا يزال سلاح الجادل والمناظر والمتكلم.

دعانا العاملان متضافرين إلى اعتبار الأثر متين الصلة بالحجاج وفنياته من ناحية قريبا من منطق أرسطو من ناحية أخرى فشرعا لنا هذه المقاربة الحجاجية على أسس متينة ثابتة.

فماذا نعني بالحجاج ؟

(1) Catégories

(22) وفيه ما يقابل الأقسام الفرنسية :

(2) De l'interprétation

(3) Premiers analytiques

(23) يُعَدُّ L'organon كما هو معلوم بالإضافة إلى ما سبق ذكره :

(4) Seconds analytiques

(5) Topiques

(6) Réfutations Sophistiques

لا شك أن ظاهرتيّ الحجاج والمناظرة سابقتان تاريخيا لما استجد من نظريات التحليل اللسانية، لكن اللسانيات وقد تفرعت وتلاقحت مع العلوم والفلسفة صارت منذ منتصف القرن الحالي تولي الحجاج أهمية كبيرة لأنه لا يتصل بالمجال اللغوي والأدبي فقط بل يتجاوز ذلك إلى لغة الخطاب اليومي ولغة الصحافة والقضاء وحتى وسائل الإشهار والدعاية.

وبأنه لمن المفيد أن نشير إلى أن الحجاج الذي معدنه الاستفهام والمساءلة التي لا تهدأ فتح لبعض الفلاسفة المعاصرين باب إعادة النظر في الموروث المعرفي والمنطقي واللساني عن طريق مساءلة العقل ذاته (اللورغوس) ومحاجته حتى عرف هذا الاتجاه بنظرية المساءلة (La théorie du questionnement)⁽²⁴⁾.

فماذا نعني بالحجاج وما هي مظاهره في كتاب كليلة ودمنة ؟
يمكن تعريف الحجاج بأنه يعني آلات الخطاب التي يعتمد عليها الفرد أو المجموعة لحمل المخاطب على تبني وجهة نظر ما والتسليم بها ثم العمل على تحقيقها⁽²⁵⁾.

ويبرز هذا التعريف الوظيفي خصائص الحجاج الأساسية التالية :

- يستدعي الحجاج حضور أطراف متعددة هي منشئ الحجاج ومخاطبه وجمهور السامعين أو الشهود.

(24) - انظر في هذا المجال : الكتاب ، العدة.

- Meyer Michel; De la problématique. philosophie, science et langage, Buxelles, 1986.

(25) حول هذا المعنى تدور أهم تعريفات الحجاج، انظر مثلا :

- Perelman (ch) : Article Argumentation, in, Encyclopaedia Universalis Corpus 2, Paris, 1990; p. 638.

- Oleron (P) L'argumentation, Paris, Paris, 1983, p. 4.

- ليس الحجاج عملية ذهنية وإنما هو تمشٍّ يهدف فيه المخاطب إلى التأثير في المخاطب عن طريق إقناعه أو حمله على التسليم بقضايا معينة.

- يستخدم صاحب الحجاج مجموعة من الحجج والتبريرات تعتمد الأدلة العقلية والمنطقية.

ولقد اخترنا .باب البحث عن أمر دمنة،⁽²⁶⁾ مجالا لاختبار نجاعة هذا المنهج.

أما السبب الأول لهذا الاختيار فهو اعتقاد الدارسين أن هذا الباب ليس موجودا في الأصل الهندي ولا في الترجمة السريانية القديمة ويظن بعضهم أنه لم يكن في الترجمة الفهلوية أيضا⁽²⁷⁾.

ويرى كارل بروكلمان أن الباب مضاف⁽²⁸⁾.

ويتقدم قابريلي خطوة فيشير إلى نسبة هذا الباب إلى ابن المقفع⁽²⁹⁾. وبهذا التثبت والمقارنة ثم التوكيد يخلص الباب لابن المقفع ويكون شاهدا على تصرفه في أوجه البيان.

ويعود السبب الثاني إلى بنية الباب ذاتها.

فما هي خصائص هذه البنية ؟

(26) اعتمدنا أساسا طبعة عبد الوهاب عزام لأنها ترجع إلى أقدم مخطوط (618 هـ) طبعت أول مرة بالقاهرة سنة 1941 قدم لها طه حسين.

- عدنا إلى طبعة (الجزائر - بيروت) سنة 1973 وإليها نرجع في إحالاتنا.

- استأنسنا بطبعة شيخو التي ترجع إلى مخطوط سنة (739 هـ). واعتمدنا طبعة بيروت سنة 1973.

(27) عبد الوهاب عزام ، المصدر المذكور، ص 324.

(28) كارل بروكلمان ، المرجع المذكور، ص 94.

(29) مقال (F) Gabrielli المذكور أعلاه ص 907.

بناء باب «الفحص عن أمر دمنة».

1 - ينطلق هذا الباب من رغبة دبشليم ملك الهند في التعرف على مصير دمنة «الواشي المحتال»⁽³⁰⁾ الذي أفسد «الودّ الثابت بين المتحايين» :
(31) الأسد والثور، فينطلق لسان بيدبا في سرد ما آلت إليه عاقبة دمنة.

وقد استجمعنا أهم أحداث هذا الباب بما يتيح لنا الوقوف على بنيته السردية ويكشف أهم مقومات الحجاج ومراحلها.

- مبدأ الأحداث خبيرٌ يُحدّث به النمر أم الأسد بما سمعه من لوم كليلة شقيقه دمنة على سوء رأيه وإيقاعه بين الأسد والثور حتّى هلك الثور.

- تنقل أم الأسد إلى ابنها ما سمعته دون أن تذكر اسم من أخبرها به وتعرضه على قتل دمنة⁽³²⁾.

- يدعو الأسد جنده فيحضروا دمنة للتحقيق في أمره.

المجلس الأول : ينشب جدال بين دمنة وأم الأسد بعد أن وجهت إليه، بنفسها، تهمة قتل الثور صديق الأسد «والبريء من وزرائه»⁽³³⁾.
- يتولى دمنة الردّ على هذه التهمة⁽³⁴⁾.

- يزتاب الأسد عند سماعه رد دمنة على ما اتهمته به أمه ويأمر «بالفحص عنه ورفعها إلى القضاة لينظروا في أمره»⁽³⁵⁾.

(30) كليلة ودمنة المصدر المذكور ص 101.

(31) كليلة ودمنة المصدر المذكور ص 101.

(32) نفسه ص 105.

(33) نفسه ص 106.

(34) نفسه من الصفحة 106 إلى الصفحة 107.

(35) كليلة ودمنة ص 107.

. يشكر دمنة للأسد صنيعة ويطلب أن يكون من يتولى النظر في أمره . ذا أمانة وإسلام ، (36) .

. ثم يدعو إلى التثبت في أمره ويضرب له مثلا يدعم طلبه :

. مثل المرأة وعبيدها، (37) .

- تتدخل أم الأسد وتعجب من سرعة رده على من خاضمه . وقد كان منه الذي كان، (38) فينشأ بينهما جدال طويل وعنيف تحاول فيه إدانته ويتولى دمنة الدفاع عن نفسه ويزعم . أنه نطق بالحق وجاء عليه بالتثبت والحجة، (39) .

- تتراجع أم الأسد عن إدانتها القاطعة وترتاب في أمر دمنة حتى تقول . لعله مكذوب عليه فيما رمي به، (40) .

- يتراجع الأسد بدوره وبأمر بحبس دمنة ويأذن بالنظر في أمره من جديد .

- تواصل أم الأسد تحريضه على قتل دمنة لكنه يُصرّ على طلب الفحص في أمره .

- يدعو الأسد النمر والقاضي إلى أن يفعلوا ذلك على رؤوس الجند ويرفعا له تقريراً في ذلك .

المجلس الثاني : يؤتى بدمنة ، فيتوسط محفلهم، (41) : محاكمة دمنة .

(36) كيلة ودمنة ص 107 .

(37) نفسه ص 108 .

(38) نفسه ص 110 .

(39) نفسه ص 110 .

(40) نفسه ص 111 .

(41) المرجع السابق ص 113 .

- يدعو دمنة كل متكلم إلى أن لا يذكر من أمره إلا ما رأى :
ويضرب لذلك مثلا :

مثل الطبيب الجاهل المتكلف،⁽⁴²⁾.

- يرد دمنة على حجة سيد الخنازير بمثل آخر :

مثل الحرّاث وامراتيه العاريتين،⁽⁴³⁾.

- أفحم دمنة سيد الخنازير ، حتى خنقته العبرة فبكى لجرأته عليه
وإغلاظه له،⁽⁴⁴⁾.

- بعد هذا الإفحام يرفع النمر والقاضي إلى الأسد ما قاله دمنة
خلال الفحص عن أمره.

- لا يقوى الأسد على الحسم في الأمر ويدعو إلى عقد مجلس
قضاء ثالث⁽⁴⁵⁾.

المجلس الثالث : ينعقد المجلس ويتوصل دمنة إلى إسكات عظيم
الجنّد، وإرباك القاضي وتحذيره من خلال ضرب مثل :
مثل المرزبان وامراته والبازيار،⁽⁴⁶⁾.

- يرفع التقرير الأخير الى الأسد ويعاد دمنة إلى السجن ، فحس بعد
ذلك سبع ليال يتكلم بعذره فلم يقدروا أن يقرّروه بشيء من ذنبه ولا
يخصموه فيه،⁽⁴⁷⁾.

(42) نفسه ص 114 .

(43) نفسه ص 117 .

(44) نفسه ص 118 .

(45) نفسه ص 119 .

(46) للمرجع السابق من ص 120 إلى ص 122 .

(47) نفسه ص 122 .

- نهاية الحجاج والمجادلة : العجز عن إثبات إدانة دمنة وإبطال حُججه.

- يشهد الثمر والسبع بأنهما سمعا كليلة يلوم أخاه على الإيقاع بين الأسد والثور فيأمر الأسد - تحت تأثير أمه - بقتل دمنة شرّ قتلة.

إن الذي حملنا على تفصيل منطق الجدال في هذا الباب ضرب من الشبه تراءى لنا بين هذا الوقف الجدالي الخطابي وما جاء عند أرسطو من تفصيل القول في الخطابة القضائية⁽⁴⁸⁾.

ينضاف إلى هذا عامل آخر داخلي متصل ببنية الباب الجدالية أساسا فنحن نشهد منذ البداية احتداد نسق الجدال بين أم الأسد ودمنة ويبلغ هذا التوتر أقصاه في الصفحة العاشرة بعد المائة ثم يتخذ التوتر شكلا أشبه ما يكون بجولات المبارزة والطعان الدائرة بين حدي الحياة والموت.

إن قوة الباب الجدالية تكمن في تلكم الحلقات المتتالية الثلاث التي تنطلق من تحفز وإصرار على إلحاق الأذى بدمنة وإدانتها ولكنها سرعان ما تتداعى حججها وتفتر نبرتها وترتد حسيرة عاجزة عن قهر طاقة الحجاج لدى دمنة وإقامة الحد بين الشك واليقين والحق والباطل والكلام وسحر الكلام حتى قالت أم الأسد في آخر الباب : « ليس هذا ما كنت أنهاك عنه من استماع قول هذا الفاجر المعتال ؟ فإنك إن استبقيته أفسد عليك جندك وفرق ملاهم⁽⁴⁹⁾ ».

وإنه لمن الأحداث الدالة دلالة كبرى هذه المفارقة القائمة بين انتصار دمنة حجاجيا وخطاياها ، فلم يقدرُوا أن يقرروه بشيء من ذنبه ولا

(48) أرسطو : فن الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، بغداد 1986.

(49) كليلة ودمنة ص 119.

يخصموه فيه،⁽⁵⁰⁾ وبين المصير الذي هُتِيَء له وهو القتل وليس السيف إلا عجزا عن الانتصار على الكلام بمنطق الكلام نفسه فتحول سلطة القوة السياسية إلى حجة من جنس جديد⁽⁵¹⁾.

وبما لا شك فيه أن هذه البنية الجدالية المستقرة في كل مستويات الباب قد أدت إلى تنوع في تصريف آلة الحجاج لكنه تنوع اكتنفه انسجام الأساليب وتضافرها تضافرا عجيبا فعز علينا اقتحام هذه البنية من غير باب يجمع أهم خصائصها، ولم نر غير باب الحجاج القائم على منطق المجادلة والمجادلة منازعة، فبانه إذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال جدل،⁽⁵²⁾ والغرض من منطق الجدل (الذي هو قرين المجادلة)، الغلبة أساسا والغلبة تغليب والتغليب ترجيح رأي على آخر واستحسان مقدمة مشهورة عن مقدمة أخرى ... ومن هنا كان منطق الجدل منطق رجحان،⁽⁵³⁾.

ومنتق الجدل يقصد به الإنسان، منفعته المخصوصة به هو في أمر مشترك،⁽⁵⁴⁾ لكن كيف السبيل إلى خوض غمار الجدل والوقوف على كيفية اشتغاله؟ إنه القياس، والقياس الجدالي يؤخذ بمعنيين: الأول ترتيب مقدمات يتوصل منها إلى نتيجة غير أن المقدمات راجحة غير يقينية وباصطلاح القدماء ذائعة ومشهورة وهذا الضرب من الجدل يُسلكه الجدل

(50) نفسه ص 122.

(51) انظر Romain, «Rhétorique et politique», in, De la métaphysique à la rhétorique (ouvrage collectif), Bruxelles, 1986, p.201.

(52) ابن سينا، الشفاء، المنطق، الجدل. راجعه وقدم له إبراهيم مدكور، حقق النص وقومه وقدم له أحمد فوزاد الأهواني، القاهرة 1965 ص 18 من المتن.

(53) المرجع السابق ص 19 من مقدمة مدكور.

(54) نفسه ص 11 من المتن.

في جملة القياس بمعناه الأرسطي المعروف والثاني المحاوره بين شخصين أحدهما سائل والآخر مجيب.⁽⁵⁵⁾

اقرن الحجاج إذن بالجدال القائم على القياس المنطقي⁽⁵⁶⁾ أساسا فكيف نهض القياس بوظيفة الحجاج في باب الفحص في أمر دمنة ؟

يعرف أرسطو القياس بقوله : «فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموجودة بذاتها»⁽⁵⁷⁾.

وأنواع القياس كثيرة ومختلفة⁽⁵⁸⁾.

ولقد جرى استعمال القياس في باب الفحص عن أمر دمنة، مجرى مطرادا ووقفنا عند نوعيه الأساسيين :

1 - القياس التام ،

وهو يشتمل على مقدمتين (كبرى وصغرى) تنجر عنهما نتيجة ولقد اخترنا تحليل الاستعمالات التالية :

1 - يقول دمنة مخاطبا الأسد محاولا إثبات براءته : «لو كنت مذنباً هربت من الأرض وكان لي فيها مذهب ولكن، لثقتي وبراءتي ونصيحتي، لم أبرحه ولم أفارقه» (باب الملك)⁽⁵⁹⁾.

(55) نفسه 11 من المتن.

(56) انظر في علاقة الحجاج بالمنطق ، «Logique formelle et argumentation» (Ch). Perelman in, Logique, argumentation, conversation, «Colloque de pragmatique, Fribourg, 1981

Berne-Francfort, 1983, p:p: (167-175) وخاصة ص 167.

(57) أرسطو ، «التحليلات الأولى».. ضمن منطق أرسطو. الجزء الأول. تحقيق عبد الرحمان بدوي. القاهرة، 1948، ص ص (103 - 104).

(58) أنظر المرجع السابق. التحليلات الأولى. والتحليلات الثانية.. ص ص (101 - 306).

(59) كليله ودمنة، طبعة عزام، ص 107.

فهذا التصريح يعتمد القياس التالي :

- م 1 : المذنب يهرب من الأرض.

- م 2 : من لا يهرب فهو بريء.

النتيجة : أنا لم أهرب، فأنا بريء.

هذا القياس الذي يبدو معناه في ظاهر لفظه ينطلق من مقدمة مشهورة، غير مُسلم بصحتها مطلقا إذ ليس كل مذنب يهرب من الأرض وكل بريء يبقى بباب الأسد وهذه المقدمة من إنشاء دمنة.

لكن فعالية القياس تأتت من جهة أن المخاطب إذا ما قبل المقدمة الأولى والثانية فهو لا بد قابل النتيجة المنطقية المنجزة عنهما وهو ما أدى فعلا إلى إرباك الأسد حتى أمر بالفحص عن أمر دمنة.

2 - أما في السياق الثاني : ففيه يهاجم دمنة بعض جلساء الملك، حينما يزعم أن دمنة لم ينطق بخطابه حبا للملك، ولكن للدفاع عن نفسه وطلب الخلاص من الورطة التي لزمته،⁽⁶⁰⁾.

- فيرد دمنة :

1 - .لست أجدني مخصوما ولا ملوما على دفع البلاد عن نفسي ما استطعت والتماس البراءة لها وجر العافية إليها ولا أحد أقرب إلى الإنسان من نفسه ولا أولى بنصحها وإظهار عذرها منه،⁽⁶¹⁾.

فيكون هذا القياس قد رتب الترتيب الآتي :

- م 1 : الإنسان أولى من غيره بالدفاع عن نفسه، ونصحها وإظهار عذرها..

(60) نفسه ص 110.

(61) نفس المرجع والصفحة.

- م 2 : كل من دافع عن نفسه فلا لوم عليه.

النتيجة : دمنة غير «مخصوص ولا ملوم» في دفع البلاء عن نفسه.

إن هذا القياس الثاني يشرع خطاب دمنة السابق القائم على التقرب من الأسد من جهة ودفع التهمة عن نفسه من جهة ثانية (انظر القياس السابق).

وهذا القياس القائم على نفس القاعدة ينطلق من مقدمة مشهورة لكن وظيفته تكمن في ردّ حجة الخصم ثم مواصلة مهاجمته حدّ الإفحام.

2 - يواصل دمنة إذا :

«أما أنت فلك الويل بما أظهرت من ضعف عهدك وودك لنفسك وسوء حالها عندك وأنتك عدوها فمن دونها أولى»⁽⁶²⁾.

وينهض هذا القياس «المهاجم» على البناء التالي :

فهو ينطلق تقريبا من نفس المقدمة المشتركة.

- م 1 : الإنسان أولى الناس بحب نفسه من غيره.

- م 2 : من لا يحب نفسه لا يحب غيره.

النتيجة : «جلس الملك، لا يحب دمنة لأنه «عدو نفسه».

نرى في هذا المقام كيف تتساق الأقيسة وتراكب ويصبح بعضها نتيجة لبعض بل ويوغل بعضها (القياس 2) في تعميق نتيجة السابق منها.

فلم تعد قضية الجدل إدانة دمنة لتقربه من الملك ومحاولة تبرئة نفسه بل صارت القضية : كيف يرفع جلس الملك عن نفسه هذه التهمة

(62) نفسه.

التي لحقته عن طريق المنطق وجعلت الكره، أمرا متأسلا في نفسه، وهذا لن يتم دون أن تتدخل أم الأسد للدفاع عن جليس الملك⁽⁶³⁾. لعب القياس التام إذا دورا هاما في ترتيب الحجج في حالة الدفاع والهجوم حتى غدت الصفحة الواحدة أقيسة متلاحمة متصلة متراوحة بين النقض والإبرام⁽⁶⁴⁾.

وإنه لمن المفيد أن نُشير في هذا المجال إلى ما وجدناه من عميق التناسب بين استعمالات القياس في هذا الباب من الكتاب وما جاء بعد ذلك من تعريفات نظرية للقياس وأنواعه أوردها ابن سينا وهو يشرح أرسطو :

يقول ابن سينا في كتاب الجدل : «إن القياس نفعه بشيء يعرض أن ينكشف عن حال مقدماته، بأن يتخصص ويتحصل منها بعض ويتزيف بعض ثم تُكتسب مقدمات أخرى وقياس آخر ويُسلّ من القياس المذكور قياس آخر فيكون كأن ذلك القياس الأول فسّد وبطل والقياس الثاني حدث وكان ...»⁽⁶⁵⁾.

لكن القياس التام لم يكن النوع الوحيد المستعمل في الحجاج والمجادلة فالذي طغى إنما هو الضمير وهو ضرب من القياس مخصوص.

2 - الضمير : ⁽⁶⁶⁾

يقول أرسطو في تعريفه : «والضمير نوع من القياس مستنبط من مقدمات أقل عددا مما في القياس، لأنه إذا كانت احدهما ظاهرة

(63) نفسه.

(64) انظر الصفحة 110 بصفة خاصة.

(65) ابن سينا : الشفاء - المنطق. 6 الجدل. المرجع المذكور ص 12.

(66) انظر تعريفه في المراجع المعاصرة ،
- صليبيا جميل ، المعجم الفلسفي. الجزء II، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري.
1972. ص 210.

- Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P.U.F., Paris, 1972, P.288.

معروفة جيدا فلا حاجة إلى ذكرها لأن السامع يستطيع أن يضيفها بنفسه. (67).

ويضيف أرسطو أن النتيجة في الضمير : «ينبغي ألا تُستخلص بما هو بعيد جدا وألا تتضمن كل خطوات الاستدلال ... لأنها تقرر كثيرا من الأمور الواضحة». (68).

وما يستخلص من كل هذا أن الضمير قياس يعتمد على مقدمات مشهورة يمكن أن تطوى إحداها ويتم الوصول فيه إلى النتيجة لقرب مأخذها.

وإنما اتصل الضمير بالقياس لأن المتكلم وهو عادة خطيب يحافظ ذهنيا على المراحل المؤدة للقياس لكنه يطوي بعضها لغاية حجاجية بحتة سنعرض لها في تحليلنا.

فما هو وجه استغلال الضمير في باب الفحص عن أمر دمنة ؟

إن قياس الضمير أداة دمنة الفعلية في الردّ على خصومه ومحاجتهم وذلك لما يتيح هذا القياس من هامش مناورة دلالية وحجاجية فهو إن حللناه قال كل شيء ودفع كل تهمة وهو مع ذلك يبقى قريبا من التعميم والإطلاق إذا صرفنا عنه النظر ولم نوله العناية اللازمة في التحليل.

ودمنة الذي كان ماثلا بين يدي القاضي وأعضاده من جند الملك ومقربيه لم يجد بداً من تثبيت هذه الثنائية الضدية : تبرئة نفسه وإلصاق التهمة بالخصم ونعته بالتآمر عليه وعلى هذين القطبين (قطبي الحياة / الموت) جرى استعمال قياس الضمير.

(67) أرسطو : فن الخطابة، للرجع المذكور، ص 33.

(68) المرجع نفسه ص 163.

السياق الأول ،

- تبادل أم الأسد بقولها :

أعظم الحدث حدثك وأشد الخيانة خيانتك واستجهاك الملك وقتلك

البريء من وزرائه،⁽⁶⁹⁾.

- يجيب دمنة :

... فأنه قد كان يقال : من اجتهد في طلب الخير أسرع إليه

الشر،⁽⁷⁰⁾.

قام هذا الرد على قياس ضمير يمكن تركيب عناصره بكل يسر

كالآتي :

- م 1 : من اجتهد في طلب الخير أسرع إليه الشر.

- م 2 : مقدمة (مطوية) : أنا اجتهدت في طلب الخير،

نتيجة : لقد أسرع إلي الشر (نتيجة مطوية).

سلك دمنة بهذا القياس سبيل الانتقال من التعميم إلى التخصيص وجر

حكم العام (من اجتهد ...) إلى حالته الذاتية الخاصة وقرن ذلك بالقول

المأثور.

فما هو الطريف في هذا التصرف ؟

كان دمنة في منطلق جداله مع أم الأسد بمحضر ابنها الذي .نكس

مستحيا مما ركب من قتل شربة،⁽⁷¹⁾ فتجنب الرد المباشر واختار التركيز

(69) كليله ودمنة. المصدر المذكور ص 106.

(70) كليله ودمنة. المصدر المذكور ص 106.

(71) نفسه.

على المقابلة الخارقة للمعتاد (من اجتهد فـ / أسرع إليه -) وذلك لتحقيق أمرين متلازمين :

- كسب عطف الأسد لأنه ، حذره من خطر الثور، وهو ما يعنيه ، بطلب الخير..

- تحذير أم الأسد لأنها تسعى إلى قلب القانون القيمي والاجتماعي المعروف الذي يجازي فيه الإحسان بمثله.

فكان قياس الضمير خير سبيل لايصال المعاني الضمنية عبر الأقيسة المنطقية حتى وإن طوي بعض أركانها.

السياق الثاني ،

- تقول أم الأسد مخاطبة أعضاء المجلس :

،أنظروا إلى هذا الفاجر الذي يركب الأمر العظيم ثم هو يأخذ بأعين الناس ليطلعه ويبرئ نفسه منه،⁽⁷²⁾.

- يرد دمنة :

،إن صاحب ما ذكرت من ينطق في الجمع عند الملك بما لا يسأل عنه،⁽⁷³⁾.

وهذا القياس يعتمد الأركان التالية :

- م 1 : الفاجر من ينطق في الجمع -

- م 2 : (مطوية) : أنت تطقت في الجمع بما لم تسألني عنه.

نتيجة (مطوية) : أنت فاجرة.

(72) نفسه ص 110.

(73) نفسه ص 110.

هذه النتيجة المطوية والتي كما يقول أرسطو : «يستطيع السامع أن يضيفها بنفسه»⁽⁷⁴⁾ هي التي قادت دمنة إلى استعمال قياس الضمير لأنه لو نطق بكلمة «فاجرة» التي تكون نتيجة القياس التام لساءت حاله وتغيرت موازين الجدال لصالح أم الأسد بعد أن كانت لصالحه ففي الضمير اتهام لها واتقاء للمكروه.

وهذا ما يسلكه دمنة في سياقات أخرى متعددة لكنها تخضع لمنطق الخوف والرجاء فتكون دلالة الضمني فيها أقوى من دلالة المصرح به.

نذكر من ذلك على سبيل المثال ردّ دمنة على القاضي الذي دعاه إلى الإقرار بذنبه والاعتراف بصنيعه⁽⁷⁵⁾.

غذّت هذه الأقيسة المنطقية الجدال وكانت محرّكا للحوار فعلا وردّ فعل بين دمنة وجميع الأطراف الحاضرة : إنها بُتت ثنائية صغرى متلاحقة تدافع في فضاء المنطق تولّى دمنة توجيهها الوجهة التي رأى فيها خلاصه.

لكن هذه الأقيسة لم تكن في واقع الحجاج إلا تمهيدا لمرحلة ثانية يكون فيها الحسم الحقيقي إنها مرحلة المثل :

المثل :

يقول أرسطو في علاقة الضمير بالمثل : «فإن لم توجد لدينا ضمانات فيجب أن نستعمل الأمثلة براهين لأن الإقناع يتم بها»⁽⁷⁶⁾.

(74) ذكرت الإحالة أعلاه.

(75) نفسه ص 120.

(76) أرسطو ، فن الخطابة، المرجع المذكور ص 157.

ويعرف المثل بأنه : «علاقة جزء إلى جز وشبيه إلى شبيهه حين يندرجان تحت جنس واحد» (77).

فالمثل إذا ضرب من الحجة والبرهان قائم على وجود شبه يجمع بين عنصرين أو ظاهرتين وكتاب كليله ودمنة كما لا يخفى كتاب أمثال والمثل في تعريف العرب هو الشبه والنظير.

من المفيد جدا في اعتبارنا، أن نجد أرسطو يعقد صلة بين المثل والخرافة فهو يقول : «والخرافة تناسب الخطب ولها مزية خاصة وهي أنه بينما يكون من الصعب العثور على أمور مشابهة حدثت فعلا في الماضي فإن الأسهل من هذا اختراع الخرافات لأنه لا بد من اختراعها كالأمثال إذا كان المرء قادرا على إدراك التناظر» (78).

تأكدت بهذا وظيفة المثل الحجاجية القائمة على الإقناع اعتمادا على مبدأ منطقي هو علة الشبه كما تأكدت علاقته بالخرافة من حيث الأخبار وإنشاؤها إنشاء لمطابقة مقتضيات المقام.

وكتاب كليله ودمنة يستجمع هاتين الخصيصتين كأحسن ما يكون فهو من جنس المثل كما أسلفنا وهو كذلك متصل بالخرافة بمعنى الاختراع والرواية والسرد ومعنى الخروج عن المؤلف إلى المتخيل.

فكيف ينهض المثل بالحجاج ؟

ينطلق المثل في باب الفحص عن أمر دمنة، من حيث ينتهي القياس بنوعيه ويراد للمثل أن يكون دفعا لما انتهت إليه وظيفة القياس وتجولوا لها نحو إقامة الحجة المبكته.

(77) المرجع السابق ص 35.

(78) نفسه ص 157.

وقد تبينا عند تحليل بنية الباب أن الأمثال الأربعة كانت فعلا سلاحا جداليا قويا ناجعا أثبت براءة دمنة مما رمي به.

أما مصدر قوتها فليس إلا قياسا جديدا هو قياس التمثيل - وهو قسم من أقسام البرهنة - المشتمل على أربعة أركان كما يشير إلى ذلك ابن سينا⁽⁷⁹⁾ :

- 1 - الأصل وهو معروف حكمه
- 2 - الفرع وهو ما يقاس عليه
- 3 - العلة وهي وجه الشبه
- 4 - الحكم وهو نتيجة لذلك.

خضعت الأمثال إلى هذه البنية الرباعية فقررت بين قوة التمثيل والقياس المتصلين بالمنطق وقوة الخرافة المتصلة بالإنشاء والاختراع والفن.

وحاولنا أن نستجمع بنيتها العامة المتناظرة والمتطابقة بما يبرز هذه الخصيصة الجدالية فيها ويبين كذلك علاقة الحجاج بالسرد وهو ما أشرنا إليه أعلاه فكان الجدول التأليفي التالي :

(79) ابن سينا ، الشفاء المنطق - 4 - القياس. تقديم ابراهيم مدكور، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1984، ص 17.

أركان الأمثال ⁽¹⁾ القياس	مثل المرأة وعيها.	المرأة التي بذلت نفسها لعيها حتى فقمها.	المرأة التي لم ير وادعى علم ما لا يعلم.	الطبيب الجاهل المتكلم.	مثل الطبيب الجاهل المتكلم.	مثل المرأة الحرات وامراتيه الباريتين	مثل المزيان وامراته والمزيان.
1 - الامل						ما حصل للمزيان الذي شهد بغير ما رأى.	
2 - الامر						موقف عظيم الجند والقاضي من دمنة.	
3 - المعلة						موقف عظيم الجند والقاضي من دمنة.	
4 - الحكم							

(1) حددنا موقع الامثال في مجلدنا بنية الباب.

يبدو للمحلل تطابق جلبي بين بنية المثل وبينه قياس التمثيل لكن طاقة
الحجاج والمجادلة تتجاوز هذا التطابق المنطقي المفضي إلى التصديق الحامل
على الادعاء ذلك أن أركان هذا القياس الصوري حاملة لقضايا وأحداث
وشخصيات بها ينهض فن السرد وما السرد في كليله ودمنة إلا سعي
دؤوب إلى تحليل العلة المنطقية القائمة بين الأصل والفرع، بين مرجعية
الخرافة وراهن المقام : ينشئ السرد أذن مرجعيته الذاتية وتُقَدَّم على أنها
من المشهورات (وقد كان يقال ...، وقد قيل ...، وقالت العلماء ...) وبينى
عالم المثل أحداثا وشخصيات يجعل منها جميعا عنصرا محللا للعلة قائما
بوظيفة الحجاج إذ يصير أمر السرد حتما إلى تحقيق الحكم الذي يرتضيه
دمنة ويكون ذلك نتيجة لعاملين اثنين : منطق السرد من ناحية وما سبق
من أركان القياس الثلاثة من ناحية أخرى. إنه لقاء متين بين البناء المنطقي
والقصد الحجاجي تضافر في إنشائه عنصر العقل وعنصر التخيل
الحامل على تحقيق وظائف حجاجية هي تهديد الخصم طورا وتحقيره
طورا آخر وإفحامه بين هذا وذاك.

لسنا نريد لعلنا أن يكون عودا على بدء فالظاهر أن منطق التحليل
قد أبان تجذر ظاهرة الحجاج واتصالها اتصالا متينا بالجدال المنطقي
القائم على القياس وأحسب أننا قد بينا كذلك موقع السرد من الحجاج
وهو أمر مستجد.

لكن ما قد يكون كذلك مفيدا في عملنا هذا هو أنه كشف، ببعض
الوضوح، عن مكونات أول أثر نشري عربي، إنه نشر متطور لأنه في
اعتقادنا، شديد الالتصال بالمنطق وتصاريقه بل إن المنطق وخاصة منه
القياس يمثل لحمته وسداه.

وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار كتاب كليله ودمنة من أول الآثار
النثرية، بل لعله أولها في القطع مع ثقافة المشافهة القائمة على الرواية بكل
أصنافها.

إنه أثر أدبيّ فنيّ امتزج في بنائه المنهج الحكمي بالأسلوب المنطقي
المستخلص من عمق ثقافي رفدته قدرة فائقة على ملاءمة البنى اللغوية
الجمالية لمستحدثات العلوم العقلية.

إن هذه الميزة الأساسية، وهي تصلّ الكتاب بواقع القرن الثاني
الهجري لا تخجب ما فيه من أبعاد إنسانية ساهمت بدرجة كبيرة في
استمرار تداوله ورواجه.

على أن جمالية الأثر لا تكمن في طرافة بنائه فقط وإنما هي قائمة
كذلك في بعده البلاغي وهو جدير، هو الآخر، بكل عناية.

محمد علي القارصي

المصادر والمراجع

I - المصادر ،

- ابن المقفع ، كتاب كلیلة ودمنة.
- اعتمدنا أساسا ، طبعة عبد الوهاب عزّام. الجزائر - بيروت 1973. (ط 1 دار المعارف، القاهرة 1941).
- أستانسنا بطبعة ، لويس شيخو. ط 9، بيروت، 1973 (ط 1، بيروت 1905).

II - المراجع العربية ،

- أرسطو ، - فن الخطاب، ترجمة عبد الرحمان بدوي، ط 2، بغداد، 1986.
- منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1948.
- بروكلمان (كارل) ، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار، الجزء الثالث، دار المعارف، مصر، 1962.
- بکّار (توفیق) ، المنهج الجدلي في تحليل القصص، جدلية الحكمة والسلطان، ضمن القراءة والكتابة، (مؤلف جماعي)، تونس 1989.
- خليل (أحمد خليل) ، رموز الوعي السياسي في كلیلة ودمنة، مجلة دراسات عربية، العدد 1، السنة 18، بيروت 1981.
- صويدان (سامي) ، في دلالية القصص وشعرية السرد، دار الآداب، بيروت 1991.
- ابن سینا (أبو علي) ،
- الشفاء، المنطق - 6 الجدل، راجعه وقدم له ابراهيم مذكور، حقق النصّ وقدم له أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1965.
- الشفاء، المنطق - 4 القياس، تقديم إبراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، 1964.
- صلیبا (جميل) ، المعجم الفلسفي، الجزء II، دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري، 1972.
- عاشور (المنصف) ، التركيب عند ابن المقفع في مقدمات كلیلة ودمنة، شهادة الكفاءة في البحث، تونس 1975، عمل مرقون تحت عدد 1753 T بمكتبة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس.

- العجيمي (الناصر) ، في الخطاب السردى، نظرية قرياس، الدار العربية للكتاب، 1993.

- كروس (بول) ، «التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع»، ضمن ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - دراسات لكبار المستشرقين - ألف بينها وترجمها ، عبد الرحمان بدوي، القاهرة 1946.

- كيليطو (عبد الفتاح) ، «زعموا أن - ملاحظات حول كلفة ودمنة بين الرواية والسرد الكلاميكي - ضمن دراسات في القصة العربية (مؤلف جماعي)، بيروت، 1986.

- المتاعي (مبروك) ، «في صلة الشعر بالسحر»، «حوليات الجامعة التونسية، العدد 31، السنة 1990، - الميداني (أحمد بن محمد) ، معجم الأمثال، تحقيق محمد معني الدين عبد الحميد الجزء الأول، دار الفكر، (لا ذكر لمكان النشر)، 1972.

III - المراجع باللغة الأجنبية ،

أ - الكتب والمقالات ،

_ Ibn al-Muqaffa^C : Le livre de (Kalila et Dimna, Traduit de l'arabe par André Miquel, Paris, Klincksieck, 1957 (أعيد طبعه سنة 1980).

_ Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, 1972.

_ Laufer (R) : «Rhétorique et politique», in, De la métaphysique à la rhétorique, Bruxelles, 1986.

— Madkour (Ibrahim) : L'organon d'Aristote dans dans le monde arabe, 2ème éd: Paris, 1969, (1^{ère} éd: 1934).

—Meyer (Michel) : De la problématique, philosophie, science et langage. Bruxelles; 1986.

— Oléron (P.) : L'argumentation, Paris, 1983.

—Perelman (Ch) : «Logique formelle et argumentation», logique argumentation conversation, Berne-Francoert, 1983.

—Sourdel (D) : «La biographie d'Ibn al-Mukaffa^C d'après les sources anciennes», Arabica, I (1954), p.p. (307-323).

_ Troupeau (G) : «La logique d'Ibn al Muqaffa^C et les origines de la grammaire arabe, arabica, Tome XXVIII, 1981, p.p. (242-250).

ب - الموسوعات ،

_ Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition (ع1)

- الفصول التالية ،

_ Kalila wa Dimna, T IV, p;p: (524.528)

_ Ibn al-Mukaffa^c, TIII, p.p. (907.909).

_ Matal, TVI, p;p. (805.816).

_ Encyclopaedia Universalis Paris, 1990.

Argumentation

- فصل ،

Corpus 2, p.p. (937.938).

في مفهوم الغريب عند القدامى^(*)

بقلم : شكري السعدي

* مقدمة :

يقف الناظر في المدونة اللغوية عند القدامى على مؤلفات كثيرة صُنفت في نطاق ما يعرف بعلم الغريب. ولئن انصرفت عناية فريق من الباحثين المحدثين إلى تحقيق الكتب المتصلة بهذا الفن وضبطها بما يسر الاطلاع عليها والاستفادة منها فإن ما أنجز في شأنها من دراسات تصدر عن مشرب لغوي محض لم يكن على قدر ضخامة حجمها وغلزارة مادتها. ولعل الأمر يزداد وضوحا بمقايضة ما أنجز من دراسات في هذا الشأن بما أنجز منها في مواضيع لغوية أخرى تناولتها كتب التراث من قبيل مسألة الدخيل مثلا. ومن ثم كان هذا العمل محاولة الغاية منها في المقام الأول الإسهام في ملء ما يمكن عدّه فراغا في مجال الدراسة المعنيّ ببحثنا وذلك بإحلال مادة الغريب في صميم الدراسة اللغوية وإثارة ما قد يتعلّق بها من قضايا. ولذلك عمدنا - بعد ضبط مدونة البحث وتصنيفها - إلى تفحص المادة الواردة في متون كتب الغريب ومقدماتها معتمدين في ذلك على سؤاليّن متكاملين : ما هي تجليات الغرابة ؟ وما هي أسبابها ؟

(*) استرنا في إنجاز هذا المقال بالدروس التي ألغاما الأستاذ الطيب البكوش على طلبة التبريز في اللغة والآداب العربية سنة 1992/1993.

فأول السؤالين يتعلق بالمستوى الذي تنفذ منه الغرابه إلى الوحدة اللغوية المحدودة غريبة. أما ثانيهما فنماطه السعي إلى تعليل الغرابه لسانيا بردها إلى ما يفسر نشأتها. ومن شأن الإجابة عن هذين السؤالين أن تقضي بنا إلى تبيين ما يتعلق بالغريب من ظواهر لغوية ينكشف بها المفهوم الذي أنماطه القدامى بهذا المصطلح حتى يتأتى لنا النظر في درجة تماسكه وامتحان مدى إجرائيته في وصف الظواهر اللغوية.

* ضبط المدونة :

يقتضينا ضبط المدونة التي ستكون مدار بحثنا أن نبادر بتقديم تحديد أولي لمصطلح الغريب نستعين به على استصفاء المصادر التي من شأنها أن تؤدينا إلى تحقيق الغايات المقررة من البحث. وقد التمسنا هذا التعريف فيما وقع بين أيدينا من كتب فوجدناه في مقدمة غريب الحديث لأبي سليمان الخطابي البُستي (ت 388 هـ) إذ يقرر أن الغريب يستعمل على وجهين : أحدهما أن يراد أنه بعيد المعنى غامضه لا يتناوله الفهم إلا عن بعد ومعاناة فكر، والوجه الآخر أن يراد به كلام من بعدت به الدار ونأى به المحل من شواذ قبائل العرب فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها⁽¹⁾.. والتعريف بوجهيه يرسى مفهوم الغرابه على قاعدة الغموض والإبهام التي تشير إلى عسر تفكيك الوحدة اللغوية الموسومة بالغرابه تفكيكا آتيا وذلك بالنسبة إلى سامع معلوم. أما السيوطي (ت 911 هـ)، وهو من علماء اللغة المتأخرين فقد أحل مصطلح الغريب في شبكة المصطلحات المقترنة به والدائرة في فلكه وذلك في النوع الثالث عشر المعنون بمعرفة الحوشي والغرائب والشواذ والتوارد. إذ قال : « هذه الألفاظ متقاربة وكلها خلاف الفصيح⁽²⁾، ثم يورد لكل واحد

(1) الخطابي، غريب الحديث، تحقيق عبد الكريم ابراهيم العزباري، دمشق 1982 دار الفكر.

ج 1 - ص 71.

(2) السيوطي، اللزهر، صيدا - بيروت 1987 المكتبة العصرية، ج 1، ص 233.

من هذه الألفاظ تعريفا ينتقل بالعلاقة بينها من مجرد التقارب إلى الترادف التام فيقول معرفاً الغراب والشوارد : «والغريب جمع غريبة وهي بمعنى الخوشي والشوارد جمع شاردة وهي أيضا بمعناها»⁽³⁾ وبالعودة إلى صحاح الجوهري (ت 396 هـ) وهو من المصادر التي اعتمدها السيوطي في هذا النوع، نتبين هذا الترادف في تعريف صاحب الصحاح للخوشي إذ قال : «خوشي الكلام وحشيته وغريبه»⁽⁴⁾ كما نتبينه في تعريفه للنوادر بقوله : «ندر الشيء يندر ندورا سقط وشذّ ومنه النوادر»⁽⁵⁾ ثم يستطرد السيوطي في تعريف النوادر قائلا : «وقد ألف الأقدمون كتباً في النوادر كنوادر أبي زيد (...) وفي الغريب المصنف لأبي عبيد (ت 224 هـ) باب لنوادر الأسماء وباب لنوادر الأفعال، وألف الصّغاني (ت 650 هـ) كتاباً لطيفاً في شوارد اللغة، ومن عبارات العلماء المستعملة في ذلك النادرة وهي بمعنى الشوارد»⁽⁶⁾.

وعلى هذا الأساس من الترادف أقام صاحب مقال «غريب» بدائرة المعارف الإسلامية تعريفه فقال : «الغريب» مصطلح مشترك بين فقه اللغة وعلم الحديث وهو يعني في فقه اللغة العبارات النادرة أو القليلة الاستعمال^(*) (ويلزم من ذلك أن تكون هذه العبارات غامضة). وفي نفس

(3) المصدر نفسه ج 1، ص 234.

(4) الجوهري : «الصحاح» تحقيق أحمد عبد الفغور عطار. بيروت دار العلم للملايين ط 3 - 1984، ج 3، 1003.

(5) المصدر نفسه ج 1، ص 825.

(6) السيوطي : «الزهر» ج 1، ص 234.

(*) عرّف فخرالدين الرازي (ت 606 هـ) الغريب على أساس ندرة الاستعمال فقال في معرض الاستدلال على مسألة لغوية : «(-) والجواب أن اللغة والنحو على قسمين : أحدهما المتداول المشهور (-) وثانيهما الألفاظ الغريبة والطريق إلى معرفتها الآحاد» «المحصل في علم أصول الفقه».. بيروت لبنان 1988 دار الكتب العلمية ط 1 باب «الكلام في اللغات» المجلد الأول ص 75.

السياق يستعمل مصطلحا «حوشي، و«وحشي، وكثيرا ما نصادف هذه اللفظة في عناوين المصنفات التي تعنى بالعبارات القليلة الاستعمال في القرآن والحديث⁽⁷⁾.

ويترتب على هذا التعريف الإقرار باتساع المدونة وامتدادها فهي تشمل كل ما صنف في غريب القرآن وغريب الحديث وغريب اللغة عموما كما تشمل ما ألف في شرح غرائب الرهسانل الفقهية ولا تخرج عن المدونة كتب النوادر⁽⁸⁾ والآراء المتصلة بالغريب في كتب النقد الأدبي والموسوعات اللغوية والأدبية. ولما كان استقصاء المدونة أمرا عسيراً⁽⁹⁾ فإنه

E.I (2): II / 1034 (7)

(8) بين كتب الغريب وكتب النوادر من الوشائج ما يحمل على الجمع بينها في هذه الدراسة. فزيادة على ما مر بنا من الترادف بين الغريب والتادر ومن احتواء الغريب المصنف على باب لنوادر الأسماء وباب لنوادر الأفعال فقد أثبت ابن النديم (ت 382 هـ) في الفهرست كتب النوادر عقيب كتب غريب الحديث بلا فصل. والراجح أن ابن النديم اعتبر كتاب النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري من غريب الحديث. فهو لم يذكره ضمن كتب النوادر على شهرته. أما ابن خلكان (ت 681 هـ) فإنه لا يذكر له كتابا في غريب الحديث. وإنما ذكر له كتاب النوادر وكتاب غريب الأسماء. انظر «الفهرست، لابن النديم موسسة تونس. دار المعارف جويلية 1994 ط1 ص 129 - 130. وانظر أيضا «وفيات الأعيان، لابن خلكان بتحقيق إحسان عباس. بيروت لبنان 1969 المجلد الثاني ص 379. ولا يذهبن في الخلد أن كتب الحديث مقتصرة على أقوال النبي إذ من الممكن أن تكون أقوالا غير منسوبة إلى قائل بعينه. قال الخطابي متحدثا عن أنواع الحديث التي أثبتتها «(-) وأبدت أولا بتفسير حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ثبتت بأحاديث الصحابة وأردفتها أحاديث التابعين وألحقت بها مقطعات من الحديث لم أجد لها في الرواية سندا إلا أنها أخذت عن المفايع من أهل العلم والأثبات من أصحاب اللغة. - الخطابي، غريب الحديث، ص 48 - 49.

(9) يذكر ابن النديم (ت 382 هـ) أربعة عشر كتابا في غريب القرآن وسبعة وعشرين كتابا في غريب الحديث واثنين وعشرين كتابا في النوادر. انظر «الفهرست، ص 52، 129، 130. أما محققا، غرر المقالة في شرح غريب الرسالة (رسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه) لابن حمامة المغراوي فقد ذكرنا ثمانية كتب في شرح غرائب الرسائل الفقهية. انظر المرجع المذكور تحقيق الهادي حنّو ومحمد أبو الأجفان. بيروت لبنان 1986. دار الغرب الإسلامي ط1، ص 60.

لا مناص للباحث من الاعتماد على عيّنات منها تكون أقرب إلى تمثيل المادّة المراد دراستها وأدنى إلى الشّمول ولذلك عوّلنا في استصفاء مصادر غريب الحديث على آراء بعض من آلف في الغريب من القدامى. فأبو سليمان الخطّابي البُستي يعرض لما صنّف قبله في غريب الحديث فيرى : أنّ هذه الكتب على كثرة عددها إذا حُصّلت كانت كالكتاب الواحد.⁽¹⁰⁾ ويستثني من ذلك كتابي أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت 224 هـ) وابن قتيبة الدّينوري (ت 276 هـ) فيقول عن غريب الحديث : «وكان أوّل من سبق إليه ودلّ من بعده عليه أبو عبيد القاسم بن سلام فإنّه قد انتظم بتصنيفه عامّة ما يحتاج إلى تفسيره من مشاهير غريب الحديث وصار كتابه إماما لأهل الحديث به يتذكرون وإليه يتحاكمون، ثمّ انتهج نهجه محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة فتتبع ما أغفله أبو عبيد من ذلك وآلف فيه كتابا لم يألُ أن يبلغ به شاؤ المبرز السابق وبقيت بعدهما صُباة للقول»⁽¹¹⁾ ثمّ يذكر الخطّابي كتابه قائلا : «ثمّ إنّّه لما كثر نظري في الحديث (...) ووجدت فيما (...) يرد عليّ منه ألفاظا غريبة لا أصل لها في الكتابين (...) صرفت إلى جمعها عنايتي حتّى اجتمع منها ما أحبّ الله أن يوفّق له واتسق الكتاب فصار كنحو من كتاب أبي عبيد أو كتاب صاحبه»⁽¹²⁾ وقد وضّح مجد الدين بن الأثير (ت 606 هـ) قيمة هذه المصنّفات بقوله : «فكانت هذه الكتب الثلاثة في غريب الحديث والأثر أمهات الكتب الدّائرة في أيدي النّاس والتي يعوّل عليها علماء الأمصار»⁽¹³⁾ ثمّ انتهى إلى اعتبار كتابي أحمد بن محمد الهروي (ت 401 هـ) وأبي موسى الأصفهاني (ت 581 هـ) أهمّ ما صنّف في غريب الحديث بعد

(10) الخطّابي، «غريب الحديث، ج 1 ص 50.

(11) المصدر نفسه، ج 1، ص 48.

(12) المصدر نفسه ج 1، ص 48.

(13) ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث والأثر»، المطبعة الخيريّة 1948، ص 7.

الكتب الثلاثة المذكورة. وكان كتاب ابن الأثير .النهاية في غريب الحديث والأثر. جامعاً بين هذين الكتابين : «فرايت أن أجمع ما فيهما من غريب الحديث مجرداً من غريب القرآن وأضيف كل كلمة إلى أختها في بابها تسهيلاً لكلفة الطلب»⁽¹⁴⁾ أما كتب غريب القرآن فنجتزئ منها بما أمكننا الظفر به ونعني بذلك كتابي أبي بكر السجستاني (ت 329 هـ) والراغب الأصفهاني (ت 502 هـ)⁽¹⁵⁾ وتحقيقاً لمبدأ التنوع نعتمد على الغريب المصنف لأبي عبيد القاسم بن سلام نموذجاً لغريب اللغة عامة إذ كان .مدونة معجمية عربية من طراز فريد لأنها تعتبر أول وثيقة وصلتنا من الغريب المصنف.⁽¹⁶⁾ كما نعتمد على كتاب .النوادر في اللغة، لأبي زيد الأنصاري (ت 215 هـ) و.غرر المقالة في شرح غريب الرسالة،⁽¹⁷⁾ لمحمد بن منصور المغراوي (ق 7) على ألا يحول ذلك دون الاستفادة من مصادر أخرى لا سيما الموسوعات اللغوية كلما دعت إلى ذلك الدواعي.

وإذا رمنا تصنيف مدوتتنا فابتنا تتبين قابليتها للانتظام في صنفين رئيسيين. يشمل أولهما كتب غريب القرآن وجانباً من كتب غريب الحديث. وكذلك غريب الرسائل الفقهية. إذ أن هذه الكتب تنطلق من مادة منجزة قابلة للحصر والمداخل المشروحة فيها والمخبر عنها تُعزى إلى متكلمين

(14) المصدر نفسه ص.9.

(15) ذكر السيوطي كتاب الراغب في النوع السادس والثلاثين من الإتيان وهو في معرفة غريب القرآن فقال متحدثاً عن هذا الفرع : «أفرده بالتصنيف خلانق لا يحصون (-) ومن أحسنها المفردات للراغب. - الإتيان في علوم القرآن. - إستانبول - تركيا 1978. دار قهرمان للنشر ط4 ج 1. ص 149.

(16) من تقديم صدر به الأستاذ محمد رشاد الخزواي تحقيق الأستاذ محمد المختار العبيدي لكتاب الغريب المصنف. تونس 1989 نشر بيت الحكمة ص 6.

(17) هذا ما أمكننا الظفر به من الكتب المدرجة ضمن هذا الصنف من شرح غريب الرسائل الفقهية.

بأعيانهم وهذا يفترض - مبدئياً -⁽¹⁸⁾ أن تكون قائمة الوحدات المشروحة فيها قائمة مغلقة تنتمي إلى مجال الإنجاز أي الكلام. أما الصنف الثاني فيشمل كتباً من قبيل الغريب المصنف والنوادر في اللغة لأن مادة هذه الكتب لا تصدر عن متكلم معين ومن ثم يمكن اعتبارها منتمية إلى مجال اللسان.

ولا يقتضي هذا التمييز اختلافاً في منهج التعامل مع مادة الغريب حسب اهتمامها إلى أحد الصنفين المذكورين ذلك أن الكلام لا يعدو أن يكون تجسيمياً لانتظام اللسان،⁽¹⁹⁾ بل قصارانا أن نستعين به على فهم بعض أسباب الغرابة إذ نفترض سلفاً أن استعمال اللسان استعمالاً فردياً مخصوصاً يمكن أن يفسر الغرابة من بعض وجوهها.

* تجليات الغرابة :

قد انتهى بنا تفحص المادة الواردة في كتب الغريب والتساؤل عن تجليات الغرابة في الوحدات المحدودة غريبة إلى تبيين انتظامها في ثلاثة مستويات رئيسية يتعلّق أولها بالجانب الدلالي من الوحدة المعجمية ويتصل ثانيها بصيغتها الصرفية. أما المستوى الثالث من تجليات الغرابة فله تعلّق بالجانب التعبيري. ولا تقع الغرابة المتعلقة بهذا المستوى الثالث في أفراد الكلام وإنما تحصل بالنظم والتأليف بين وحداته. وقد رصدنا إلى جانب هذه المستويات حالتين خاصتين تتصلان بأسماء الأعلام والحروف في أوائل سور القرآن.

فالقسم الأوفر من المادة التي تثبتها كتب الغريب عبارة عن وحدات معجمية انفصلت فيها الرابطة بين الدال والمدلول في ذهن من يسمعها أو

(18) هذا افتراض مبدئي لأننا سنقف لاحقاً على اتساع دائرة التأليف في ما يمكن اعتباره مدونة مغلقة من قبيل «غريب القرآن».

• Martinet (André) : Eléments de linguistique générale. Paris 1980. Librairie Armand Colin. p.25.

يستعملها فقد تقع الوحدة الغريبة لمستعملها من الكتب والنقول فتحصل عنده الصورة السمعية دون المتصور الذهني النوط بها : نقل السيوطي في النوع السادس والثلاثين من الإبتقان، ما يلي (-) عن أنس أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر - وفاكهة وأبًا - فقال : هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال : إن هذا لهو الكلف يا عمر،⁽²⁰⁾ وقد يستعمل المتكلم دالاً لا علم له بمدلوله ولا يحصل له العلم به إلا عند مقارنة الاستعمال الغريب بالاستعمال العادي : عن ابن عباس قال : كنت لا أدري ما فاطر السماوات حتى أتاني أعربيان يختصمان في بشر فقال أحدهما : أنا فطرتها، يقول : أنا ابتدأتها،⁽²¹⁾ وفي درجة أخرى يستحضر للدال مدلول يقرن به على سبيل الحدس والتخمين. فقد ذكر السيوطي في نفس المضمار : (-) عن ابن عباس قال : ما أدري ما الغسلين ولكني أظنه الزقوم،⁽²²⁾ وقد تظهر ظنية الدلالة في سوء الاستدلال عليها. فقد جاء في كتاب النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري : «وحدثني شيخ لنا من البصريين عن أبي حاتم السجستاني عن الأصمعي قال : أنشدت الخليل بن أحمد قول السموأل :

ينفع الطيب القليل من الرزّ (م) ق ولا ينفع الكثير الخبيث.

فقال لي ما الخبيث ؟ فقلت أراد الخبيث وهذه لغة اليهود يبدلون من الثاء تاء قال فلم لم تقل الكثير فلم يكن عندي فيه شيء،⁽²³⁾.

(20) السيوطي، الإبتقان ج 1، ص 149.

(21) المصدر نفسه، ج 1، ص 149.

(22) المصدر نفسه، ج 1، ص 150.

(23) أبو زيد الأنصاري، النوادر في اللغة، صححه وعلق عليه سعيد الخوري الشرتوني بيروت لبنان، 1967 دار الكتاب العربي ط 2 مزيّدة ومنقّحة ص 104.

وقد يكون إثبات دلالة ظنية لمفردة من المفردات منشأ للاختلاف بين المصنفين في الغريب سواء صرحوا بهذه الظنية أو سكتوا عنها. وبذا نفهم استدراك بعض المصنفين على بعض في حروف أثبتوها. وعلى هذا ألف ابن قتيبة كتابا في «إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث». وهذا الغلط إنما هو في رأي مضي به [أبو عبيد] على معنى مستر أو حرف غريب مشكل،⁽²⁴⁾ ومن أمثلة ما أصلحه ابن قتيبة من «غلط شيخه الهروي ما يلي : «قال أبو عبيد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم : إن رجلا أتاه وعليه مقطعات له.

ذكر أبو عبيد أن المقطعات : الثياب القصار ولذلك قيل لأبيات الرجز مقطعات لقصرها. هذا قول أبي عبيد.

قال أبو محمد [قتيبة] : «والذي رأيت عليه أهل اللغة في المقطعات من الثياب أنها المقطوعة سابغة كانت أو قصارا. وكان القوم يلبسون المآزر والأردية والمروط والأكسية. فمن لم يلبس ذلك وقطع ثيابه فقد لبس المقطعات»⁽²⁵⁾. وما يجدر الإشارة إليه في هذا المثال هو أن ابن قتيبة لم ينف الدلالة التي أثبتها أبو عبيد وإنما وسع نطاقها.

غير أنه يمكن للغرابة أن تنفذ إلى اللفظة من المستوى الصرفي فتكون مادتها المعجمية معروفة ويكون مكنى الغرابة في الصيغة الصرفية من ذلك ما ذكره ابن الأثير مثلا : «الإبردة بكسر الهمزة والراء : علة معروفة من غلبة البرد والرطوبة»⁽²⁶⁾ وما يدل على اتصال الغرابة بالوزن الصرفي اضطرار المصنفين إلى التذكير بوزن الوحدة التي يشتونها وبيان

(24) ابن قتيبة ، «إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث» تحقيق عبد الله الجبوري بيروت لبنان - 1983 - دار الغرب الإسلامي ط 1 ص 42 .

(25) المصدر نفسه ص 49 .

(26) ابن الأثير . «النهاية» ص 11 .

الأصول والزوائد فيها. جاء في «النهاية» لابن الأثير : «أقحوان : في حديث قُصّ بن ساعدة : بواسق أقحوان ؛ الأقحوان نبت معروف تشبّه به الأسنان وهو نبت طيب الرائحة ووزنه أفعلان والهمزة والنون زائدتان ويجمع على أقاح»⁽²⁷⁾.

وفي صنف آخر من الوحدات الغريبة لا تتصل الغرابة بمفردات الألفاظ وإنما بما ينشأ عن ائتلافها من معنى لا يكون لها بالانفراد. وندرج في هذا الصنف الظواهر المتصلة بنظام اللغة التعبيري من حكم وأمثال وأقوال سائرة واستعمالات مجازية. وحينئذ يكون مدار عمل المصنف في الغريب على الخروج باللفظة المستعملة استعمالاً خاصاً من غموض المجاز إلى وضوح الحقيقة. فمن أمثلة الاستعارة ما جاء في غريب القرآن للسجستاني : «أجورهنّ أي مهورهنّ»⁽²⁸⁾ ومن أمثلة الكناية ما جاء في كتاب النّوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري : «(ـ) وقيل لآخر : ما تقول في نساء بني فلان ؟ قال برّقّع وانظر، يريد حسن أعينهنّ. قال : وقيل لآخر : ما تقول في نساء بني فلان ؟ فقال اقطع رأسا وابتعث. يريد أنهنّ حسان الأبدان فقط»⁽²⁹⁾ فالغرابة في هذين المثالين كامنة في السياق الذي استعملت فيه الكلمة وفك هذه الغرابة رهين باتباع السبل المعروفة في الانتقال من المجاز إلى الحقيقة.

غير أن بعض الاستعمالات التعبيرية لا تبدو واضحة بذاتها فتكون مثار اختلاف بين المصنفين لدقة معناها واستعصانها على الفهم. ومن ثمّ تنشأ ضرورة العودة إلى مرجع الكلام، ولكن المرجع نفسه لا يسعف

(27) المصدر نفسه ص 45.

(28) السجستاني : «غريب القرآن المسمى بنزمة القلوب». تصحيح محمد بدر الدين التعمساني.

مصر 1906 مطبعة السعادة ط 1، ص 27.

(29) الأنصاري : «النوادر في اللغة» ص 170.

المصنّف بدلالة قاطعة. من ذلك مثلاً ما استدركه ابن قتيبة على شيخه أبي عبيد في تفسيره لبعض الأقوال السائرة عند العرب إذ قال : « ذكر أبو عبيد قول العرب : « المعزى تبهي ولا تبني »، قال : أراد أنها تصعد على بيوت الأعراب فتخرقها بوئوبها ولا تبني أي لا تتخذ من شعرها البيوت. هذا قول أبي عبيد.

قال أبو محمد : قد رأيت بيوت الأعراب في كثير من مواضعهم فرأيت أكثرها من شعر. وما أدري ما هذا التفسير وأحسبه أراد أنها تخرق البيوت بوئوبها عليها ولا تعين على البناء⁽³⁰⁾.

وإذا جردنا النظر في هذه المستويات من تجلي الغرابة تتبين أن الغرابة في المستوى الصرفي والمستوى المعجمي الدلالي غرابة جدولية⁽³¹⁾ تزول بواسطة عملية الاستبدال أما الغرابة في المستوى الثالث فنسقيه⁽³²⁾ ناشئة عن الربط بين وحدات لا يؤلف بينها الاستعمال العادي.

ولا تخرج الغرابة في مظهرها الجدولي والنسقي عن أن تكون متجلية في مستوى من مستويات اللسان نابعة منه⁽³³⁾ وهي تقابل من ثم مظهراً آخر لا يرتبط بالقول في ذاته وإنما يرتبط بمرجع القول فتكون الغرابة بذلك واقعة خارج اللغة⁽³⁴⁾.

فيمّا عدّه القدامى من الغريب ما ذكره السجستاني في غريب القرآن : « الحج أشهر معلومات : شوال وذو القعدة وعشر من ذي

(30) ابن قتيبة . إصلاح غلط أبي عبيد . ص 144 .

Paradigmatique (31)

Syntagmatique (32)

Intralinguistique (33)

Extralinguistique (34)

الحجة⁽³⁵⁾ وجاء في بعض المواضع من كتابه أيضا : «أولّو العزم من الرّسل : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم وعلى جميع الأنبياء السلام»⁽³⁶⁾ وتقتضي إزالة هذا النوع من الغرابة المطابقة بين القول ومراجعته وإذّاك يخرج المصنّفون عن حدود التفسير اللّغوي المحض إلى التفسير القائم على المعطيات الثقافية والتاريخية وعلى هذا يجوز لنا أن ندرج عن صواب كتاب السيوطي «مفحّمات الأقران في مَبْهَمَات القرآن» ضمن كتب الغريب إذ كان مؤلفه قد سار فيه على هذا المنوال. فقد جاء في كتابه :
«غير المغضوب عليهم ولا الضالّين : الأول اليهود والثاني النصارى»⁽³⁷⁾.

وكثيرا ما نصادف في المواد التي تثبتها كتب الغريب أسماء أعلام تحيل على أشخاص أو مواضع من ذلك ما ذكره ابن الأثير في النهاية : «وأريحا اسم قرية بالغور قريبا من القدس»⁽³⁸⁾ وقد اجتهد المصنّفون في شحن هذه الأسماء بدلالة وذلك بردها إلى مادة اشتقاقية عربية حتّى عندما تكون هذه الأسماء بيّنة في صدورها عن لسان أعجمي. جاء في «غريب القرآن» لأبي بكر السجستاني : «إيليس : إفعيل من أبلس أي ينس». ويقال هو اسم أعجمي فلذلك لا ينصرف»⁽³⁹⁾ وما يبيّن سعي المصنّفين في الغريب إلى معاملة أسماء الأعلام معاملة سائر الأسماء والمواد التي نعرّ عليها في معاجم اللّغة تفريق بعضهم بين نطق يفترض أن يكون فصيحاً ونطق مولّد شائع فقد جاء في النهاية : «بَنَها هو بكسر

(35) السجستاني «غريب القرآن» ص : 34.

(36) المصدر نفسه. ص 98.

(37) السيوطي : مفحّمات الأقران في مَبْهَمَات القرآن.. ضبطه وعلّق عليه مصطفى ديب البغا. دمشق.

(38) ابن الأثير : «النهاية» ص 35.

(39) السجستاني «غريب القرآن» ص 35.

الباء وسكون النون : قرية من قرى مصر بارك النبي صلى الله عليه وسلم
في غسلها والناس اليوم يفتحون الباء،⁽⁴⁰⁾.

ومن الوحدات التي تكتسي صبغة خاصة في كتب الغريب ما أثبتته
السجستاني مثلا من الحروف الواردة في مفتاح بعض سور القرآن. وقد
علق كثير من المفسرين دلالة هذه الحروف بالعلم الإلهي. أما السجستاني
فقد عدّها من الغريب وسعى إلى فك ملغزها. فقد جاء في كتابه : « آ لم
وسائر حروف الهجاء في أوائل السور كان بعض المفسرين يجعلها أسماء
للسور (...) وبعضهم جعلها أقساما أقسم الله تعالى بها (...) وبعضهم
يجعلها حروفا مأخوذة من صفاته عز وجل،⁽⁴¹⁾.

* أسباب الغرابة ،

وإذا طلبنا أسباب الغرابة تبينّا أنّه يمكن إجمالها في ثلاثة محاور
يتصل أولها بتعدد الألسنة وما ينشأ بينها من تداخل ويتعلق ثانيها بما
يتفرّع إليه الإنجاز اللغوي من مستويات، أما ثالث هذه المحاور فمداره
على التطور الزمني وما ينتج عن ذلك من اختلاف الحالة اللغوية زمن
التصنيف عن الحالة اللغوية زمن استعمال الوحدة المحدودة غريبة. ويمكن أن
تنجم الغرابة عن صنف واحد من هذه الأسباب كما يمكن أن تكون نتيجة
تضافرها.

فالتأخر في كتب الغريب لا يعدم إشارات تتعلق بتعدد الألسنة سيقت
في معرض تبرير التصنيف في هذا الفن. فقد جاء في «النهاية» لابن
الأثير : « (...) فُتحت الأمصار وخالط العرب غير جنسهم من الروم
والفرس والحش والتبت وغيرهم من أنواع الأمم (...) فاختلطت الفرق

(40) ابن الأثير «النهاية» ص 115.

(41) السجستاني : «غريب القرآن» ص 3.

وامتزجت الألسن وتداخلت اللغات⁽⁴²⁾، وقد عقد أبو عبيد في الغريب المصنف بابا قصيرا بعنوان ما دخل من غير لغات العرب في العربية عالج فيه بعض الألفاظ المعربة. كما يوجد فيما عدا هذا الباب عدة ألفاظ معربة أخرى منتشرة في ثنایا الغريب المصنف. وينص أبو عبيد في الغالب على جنسية الكلمة المعربة. والنصيب الأوفر من الكلمات التي ذكرها أبو عبيد فارسي وبعضها رومي أو نبطي أو سرياني،⁽⁴³⁾.

فقد كان المصنفون يدركون أن بعض ما أثبتوه من الوحدات مآناه نظام لغوي مختلف عن نظام العربية غير أن حدة إدراكهم تفاوتت حسب المصنفين وحسب نوع المادة المعالجة واللسان الذي صدرت عنه. ولذلك كان وعيهم للغريب الدخيل على مراتب ثلاث

فالمرتبة الأولى تشمل الوحدات الغريبة المقطوع بأعجميتها فلا يتردد المصنفون في نسبتها إلى اللسان المصدر وإذاك يردفون المادة الغريبة بما يشير إلى سبب غرابتها. جاء في «غريب القرآن، استبرق : هو ثخين الديباج وهو فارسي معرب»⁽⁴⁴⁾.

وتضم المرتبة الثانية الوحدات الغريبة التي ترد المصنفون بين نسبتها إلى الأعجمية ونسبتها إلى العربية. جاء في «النهاية، بابوس : (...) قيل هي اسم للرضيع من أي نوع كان واختلف في عربيته»⁽⁴⁵⁾. وإن كنا لا نعدم أحيانا سعيا إلى ترجيح أصل بعض الوحدات الغريبة. قال ابن الأثير : «بالام (...) تمحلوا لها شرحا غير مرضي ولعل اللفظة عبرانية»⁽⁴⁶⁾.

(42) ابن الأثير : «النهاية، ص 3.

(43) من مقدمة صدر بها رمضان عبد التواب تحقيق «للغريب المصنف» القاهرة 1989 مكتبة

الثقافة الدينية ج 1، ص 149.

(44) السجستاني «غريب القرآن، ص 40.

(45) ابن الأثير : «النهاية، ص 68 - 69.

(46) المصدر نفسه، ص 69.

أما المرتبة الثالثة فمدارها على الوحدات الدخيلة التي لا يعترف بأصلها الأعجمي فيلتمس لها أصل عربي يصلونها به اشتقاقياً. وإذاك تطمس بعض القرائن التي من شأنها أن تعين على تبين مصدر الغرابة. غير أن صيغة الوحدة وتعدد بدائلها الصرفية وخلو العربية من المادة المعجمية التي تدرج ضمنها الوحدة الدخيلة قد تكون معينا للدارس على تبين انتمائها إلى نظام دخيل. جاء في النهاية : «النجوج» : هو العود الذي يتبخر به : يقال النجوج ويلنجوج والنج، والألف والنون زائدتان كأنه يلج في تزويع رائحته وانتشارها،⁽⁴⁷⁾ ويدلّ سعي بعض المصنفين إلى وصل الوحدة الدخيلة بمادة اشتقاقية عربية على أن سبب الغرابة يرجع إلى كون اللفظة وافدة من نظام لغوي مغاير لنظام العربية ويكون عملهم حينئذ من باب ردّ المجهول إلى المعلوم. وقد وجدوا لذلك مسوغات منها الاتفاق العرضي بين المادة الدخيلة والمادة الأصلية في بعض مكوناتها الصوتية. جاء في غريب القرآن للسجستاني : «إنجيل : إفعال من النجل وهو الأصل (...) والإنجيل أصل لعلوم وحكم كثيرة ويقال هو من نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته والإنجيل مستخرج به علوم وحكم كثيرة،⁽⁴⁸⁾ والثابت في أمر هذه اللفظة أنها يونانية الأصل ومعناها البشارة. ومن هذه المسوغات الاتفاق المبرر بالعلاقة التكوينية بين لسانين من قبيل تلك التي تجمع اللسان العربي باللسان العبراني جاء في «النهاية» : آمين : اللهم استجب لي، وقيل معناه كذلك : فليكن يعني الدعاء (أمن يؤمن تأميناً)⁽⁴⁹⁾.

(47) المصدر نفسه، ص 49.

(48) السجستاني، غريب القرآن، ص 38.

(49) ابن الأثير، «النهاية»، ص 55.

وقد يكون سبب الغرابة في الوحدة صدورها عن مستوى من مستويات اللسان المستعملة كأن تكون منتمية إلى استعمال لهجي جغرافي معلوم فإذا ما تجاوزت الوحدة تلك الحدود المستعملة فيها صارت غريبة وإن لم تكن كذلك عند أهلها ولذلك كان أحد وجهي الغريب عند الخطابي . أن يراد به كلام من بعدت به الدار ونأى به المحلّ من شواذ قبائل العرب فإذا وقعت إلينا الكلمة من لغاتهم استغربناها وإنما هي كلام القوم وبيانهم . وعلى هذا ما جاء عن بعضهم وقال له قائل أسألك عن حرف من الغريب فقال : هو كلام القوم إنما الغريب أنت وأمثالك من الدخلاء فيه. (50)

فالغريب هو ما لا ينتمي إلى الاستعمال المشترك (51) الذي يفترض أن تمثله لهجة قریش ويكون عبارة عن بديل لهجي . جاء في غريب الحديث للخطابي : . وقد يتكلم صلى الله عليه وسلم في بعض التوازل وبحضرته أخلاط من الناس قبائلهم شتى ولغاتهم مختلفة ومراتبهم في الحفظ والابتقان غير متساوية وليس كلهم يتيسر لضبط اللفظ وحصره أو يتعمد لحفظه ووعيه وإنما يستدرك المراد بالفحوى ويتعلق منه بالمعنى ثم يؤديه بلغته ويعبر عنه بلسان قبيلته فيجتمع في الحديث الواحد إذا انشعبت طرقه عدة ألفاظ مختلفة موجبها شيء واحد. (52)

وقد جاءت كتب الغريب حافلة بالإشارة إلى التنوع اللهجي : فمن لهجات القبائل العربية يوجد في الغريب المصنف في حوالي ستين موضعا منه عدة كلمات (...) ويدور الحديث في معظم هذه الكلمات حول اختلاف القبائل في نطق الكلمة أو معناها وفي بعض الأحيان تذكر الكلمة على أنها خاصة بقبيلة ما دون غيرها (...) ومن النادر أن تذكر

(50) الخطابي : . غريب الحديث . ج 1 . ص 71 .

(51) Koiné

(52) الخطابي : . غريب الحديث . ج 1 . ص ص 68 - 69 .

الكلمة على أنها لغة دون أن تذكر معها القبيلة صاحبة اللغة مثل الدلا جمع دلاة لغة في الدلو،⁽⁵³⁾.

ويمكن تفحص متون كتب الغريب من مزيد تدقيق مصدر الغرابة فقد تنسب الوحدة إلى مجموعة لغوية تكون عادة القبيلة. جاء في الغريب المصنف، : الألفت في كلام قيس الأحمق، والألفت في كلام تميم الأعسر،⁽⁵⁴⁾ وقد تنسب الوحدة الغريبة إلى رقعة جغرافية. جاء في غريب الحديث، لأبي عبيد، النُخَة برفع النون (...) البقر العوامل. قال الكساني هذا كلام تلك الناحية كأنه يعني أهل الحجاز وما وراءها إلى اليمن،⁽⁵⁵⁾ وقد تنسب الوحدة الغريبة إلى كلام أهل البادية فتكون غريبة في ذهن من يفترض أنه من أهل الحواضر. جاء في غريب الحديث، للخطابي، : أخبرني الحسن بن خلاد أخبرنا ابن دريد قال : قال أبو زيد : قلت لأعرابي : ما المُحَبَّنْطِيُّ ؟ قال المُتَكَائِي. قلت ما المُتَكَائِي ؟ قال المُتَارِف. قلت ما المُتَارِف ؟ قال اذهب أنت أحمق،⁽⁵⁶⁾.

وقد تتعلق أسباب الغرابة بما يتفرع إليه الكلام المنجز من تفرعات اجتماعية فتنبع مما يتصل بمجال معلوم من مجالات النشاط البشري. فقد أورد القاسم بن سلام الهروي في غريب الحديث، ما يلي : وقال أبو عبيد في حديثه عليه السلام : إن رجلاً أتاه فقال يا رسول الله إنا نركب أرماتنا لنا في البحر فتحضر الصلاة وليس معنا ماء إلا لشفاهنا.

(53) رمضان عبد التواب، من مقدمة تحقيقه للغريب المصنف ج 1، ص 147.

(54) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، الغريب المصنف، تحقيق رمضان عبد التواب ج 1، ص 148.

(55) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث، حيدر آباد الدكن - الهند 1964 ط 1، ج 1، ص 7 - 8.

(56) الخطابي، غريب الحديث، ج 1، ص 71.

افتتوضاً بماء البحر ؟ فقال هو الطهور ماؤه والحلّ ميتته. قال الأصمعي :
 الأرمات خشب يضم بعضها إلى بعض ويشد ثم يركب يقال لواحدما
 رمتّ وجمعه أرمات⁽⁵⁷⁾. فغرابية اللفظة في هذا المثال متصلة بنشاط لا
 يزاوله كل مستعملي اللسان بل إن فئة معلومة من المجتمع تتجرّد
 لممارسته فتكون الألفاظ المتعلقة به مفهومة عند من كان داخلا فيها غريبة
 في نظر من كان خارجا عنها.

وتكمن غرابية عدد غير يسير من الوحدات في كونها ألفاظا عُرفية
 خاصة⁽⁵⁸⁾. وهي الاصطلاحات التي لكل طائفة من أهل العلم⁽⁵⁹⁾. ونعثر
 على هذا النوع من الوحدات في شرح غريب الرسالة لابن حمامة
 المغراوي. فقد أدت العناية بلغة الفقهاء وتعابيرهم إلى ظهور صنف من
 كتب الغريب يتركز فيه الاهتمام على شرح الغريب الفقهي تيسيرا لفهمه
 وبياناً للمعنى اللغوي⁽⁶⁰⁾. ومن ذلك ما جاء على لسان ابن حمامة وهو
 يشرح قول ابن أبي زيد القيرواني : «ثم يخرج يوم التروية إلى منى». قال
 ابن حمامة : «قوله يوم التروية، قال الخليل : التروية يوم قبل يوم
 عرفة لأنّ الناس يتروون من مكة يوم التروية يتزودون قريبا من الماء⁽⁶¹⁾».

ومن مستويات الاستعمال التي يمكن أن تكون مصدرا للغرابية
 مستوى الكلام الشخصي⁽⁶²⁾ الذي يعني مجموعة ملفوظات ينتجها

(57) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي : «غريب الحديث، بيروت - لبنان، 1976. دار الكتاب
 العربي. ج 1 ص 43.

Jargon (58)

(59) فخر الدين الرّازي : «المحصل، المجلد الأول، ص 81.

(60) الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان. من مقدمة تحقيقهما لكتاب «غرر المقالة، ص 60.

(61) ابن حمامة : «غرر المقالة، ص 177.

Idiolecte (62)

شخص واحد ولا سيما ما تقوم عليه تلك الملفوظات من ثوابت لغوية يُنظر إليها باعتبارها (-) انظمة خاصة⁽⁶³⁾. ولقد كان محل النص القرآني من الإعجاز وحظّه من البلاغة كفيّلين بجعله نصّا مخصوصا له من الأساليب في استعمال اللغة ما ليس لغيره. وبذلك يمكن أن نفهم وجهها من أوجه ما مرّ بنا من قضية الحروف في أوائل السور.

ولا تخلو كتب الغريب من إشارة إلى اختلاف الأزمنة وما يعنيه ذلك عندنا من تطوّر اللسان تطوّرا يختلف به نظامه من آنية إلى آنية أخرى. وقد ورد هذا أيضا في سياق تبرير التصنيف في هذا الفن جاء في غريب الحديث، للخطّابي قوله : «ثم إنّ الحديث لمّا ذهب أعلامه بانقراض القرون الثلاثة واستأخر به الزّمان، فتناقلته أيدي العجم وكثرت الرواة وقل منهم الرّعاة وفشا اللّحن ومرّت عليه الألسن اللّكن، رأى أولو البصائر والعقول والذّابّون عن حرّيم الرّسول أنّ من الوثيقة في أمر الدين والنّصيحة لجماعة المسلمين أن يعنوا بجمع الغريب من ألفاظه وكشف المغدّف من قناعه وتفسير المشكل من معانيه»⁽⁶⁴⁾.

ومعلوم أنّ اللسان يتغيّر في كلّ آن وحين فتظهر فيه. «صواتم جديدة وكلمات مولّدة وأبنية مستحدثة بينما يقل تواتر بعض الوحدات القديمة والعبارات العتيقة فتذهب طيّ النسيان. وإنّ هذا ليحدث دون أن يشعر المتكلّمون أنّ اللسان الذين يتكلّمون به والذي يتكلّم به النّاس حولهم لا ينفك يفقد هويته»⁽⁶⁵⁾. ومن ثمّ فإنّ تطوّر اللسان يقع وفق مظهرين متكاملين : مظهر الإبداع ومظهر الإبعاد. فالإبداع يمثل الجانب الموجب من التطوّر إذ به تتسع دائرة اللسان ويمقتضاه يستوعب نظامه وحدات

Dubois (Jean), et autres : Dictionnaire de linguistique. Paris 1987. Larousse, p 249. (63)

(64) الخطّابي. «غريب الحديث». ج 1 ص 47.

Martinet (André) : Eléments. p 173. (65)

جديدة. ويتيسر هذا الضرب من التطور بوسائل عديدة منها الاقتراض والمجاز والاشتقاق والتحت. وبضد ذلك يمثل الإبعاد الجانب السالب من التطور لأنه يكون بالضيق والتقلص المفضي إلى الاندثار. وبموجب آلية الإقصاء هذه يتخلص اللسان من الوحدات التي لم تعد الحاجة تدعو إلى استعمالها ذلك أن «تطور لسان من الألسنة يمكن أن يكون رهينا بتطور حاجات التواصل عند المجموعة التي تستعمله. ولا شك أن تطور هذه الحاجات على صلة وثيقة بتطور المجموعة الفكرية والاجتماعية والاقتصادي»⁽⁶⁶⁾.

ويكون خروج الوحدات من التداول على نحو تدريجي فينحصر استعمالها أول الأمر في مجموعة معلومة أو جيل معين ويقل استعمالها ثم يندر إلى أن يندثر بتفكك تلك المجموعة أو انقراض ذلك الجيل. وتلك هي «اللفاظ اللغوية والكلمات الغريبة الحوشية التي لا يعرفها إلا من عني بها وحافظ عليها واستخرجها من مظانها»⁽⁶⁷⁾. وينتج عن هذا اختلاف مستعملي اللسان في استعمال بعض وحداته إذ أنه «توجد أنظمة لغوية كثيرة في وقت واحد لدى جماعة لغوية معينة وذلك حسب المجموعات الاجتماعية والأجيال. وتوجد على نحو خاص صيغ لا يستعملها إلا المستون من المتكلمين»⁽⁶⁸⁾ ومن ثم فهي صيغ تنتمي إلى «نظام منقرض أو في طريقه إلى الانقراض»⁽⁶⁹⁾.

وقد أثبتت كتب الغريب ضربا من الوحدات تقادم عهدها وآل استعمالها إلى الندرة وهي في الغالب وحدات على صلة وثيقة بما تختص

(66) المرجع السابق : ص 173.

(67) ابن الأثير «النهاية» ص 3.

Dubois (Jean) et autres. Dictionnaire de linguistique. 46; «Archaïsme»;

(69) المرجع السابق. ص 46، مادة «Archaïsme»

به الحياة الجاهلية من نشاط وعادات وطقوس اندثرت بمجيء الإسلام. فلا غرو أن تبدو هذه الوحدات غريبة لمن كان يعني بجمعها في القرن الثاني وهو التاريخ المفترض لبداية التأليف في الغريب⁽⁷⁰⁾. وقد كان أهل القرن الأول من الصحابة والتابعين يجدون في القرآن والحديث ألفاظا يستغربونها وتتردد أصداء ذلك في ما أورده السيوطي في الإبتقان من مسائل نافع بن الأزرق (ت 65 هـ) وقد زادت على المائتي مسألة استفسر فيها زعيم الأزارقة ابن عباس عن أشياء من كتاب الله، وطلب منه أن يأتيه بمصادقة من كلام العرب.. وقد جرت المسائل كلها على النحو التالي : « قال نافع بن الأزرق : أخبرني عن قوله تعالى : - يرب الفلق - قال ابن عباس : الصبح إذا انفلق من ظلمة الليل، قال : وهل تعرف العرب ذلك ؟ قال : نعم، أما سمعت قول زهير بن أبي سلمى : [البسيط] :

الفارج لهم مسدولا عساكره كما يفرج غم الظلمة الفلق،⁽⁷¹⁾

وفي جميع المسائل المذكورة يفسر ابن عباس الوحدة الغريبة ويحتج لصحة تفسيرها بما ورد في أشعار أكثرها جاهلي أي أنه ينتمي إلى حالة لغوية قديمة.

ومن الوحدات التي أثبتتها كتب الغريب ضرب له تعلق بما كان متفشيا في الجاهلية من عادات أبطلها الإسلام. جاء في «النهاية» : «والاستبضاع : نوع من نكاح الجاهلية (...) وذلك أن تطلب المرأة جماع الرجل لتنال منه الولد فقط. كان الرجل منهم يقول لأمرته أو امرأته.

(70) جاء في دائرة المعارف الإسلامية ، وكثيرا ما تصادف هذه اللفظة [الغظة غريبا] في عناوين بعض المصنفات لاسيما تلك التي تعنى بالعبارات القليلة الاستعمال في القرآن والحديث ويبدو أنه وجدت منذ القرن 2 هـ / VIII م كب عناوينها غريب القرآن وغريب الحديث. (ص 1034).

(71) السيوطي ، الإبتقان، ج 1، ص 164.

أرسلني إلى فلان فاستبضعني منه ويعتزلها فلا يمستها حتى يتبين حملها من ذلك الرجل. وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد،⁽⁷²⁾ وقد تتضح هذه القطيعة أكثر فيما يتعلق بالطقوس والشعائر الدينية. جاء في «غريب الحديث» للقاسم الهروي، : «وقال أبو عبيد في حديثه عليه السلام أنه نهى عن حُلّوان الكاهن. قال الأصمعي الحلوان ما يعطاه الكاهن ويجعل له على كهانته،⁽⁷³⁾.

وليس أدلّ على دور العامل الزمنيّ في جعل الوحدة غريبة من اتساع دائرة التأليف في هذا الفنّ رغم أنّ المدونة التي يشتغل عليها المصنّفون في غريب القرآن وجانب من غريب الحديث مدوّنة من منجزة مغلقة. فقد جاء في النهاية : «قيل إنّ أول من جمع في هذا الفنّ شيئا وآلف أبو عبيدة مَعْمَرُ بن المثنى التميمي إ 209 هـ». فجمع من ألفاظ الحديث والآثر كتابا صغيرا ذا أوراق معدودات (ـ) ثمّ جمع أبو الحسن النضر بن شميل المازني إ 203 هـ بعده كتابا في غريب الحديث أكبر من كتاب أبي عبيدة وشرح فيه وبسط على صغر حجمه ولطفه. ثمّ جمع عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعي إ 216 هـ وكان في عصر أبي عبيدة وتأخر عنه كتابا أحسن فيه الصنع وأجاد ونيف على كتابه وزاد. وكذلك محمّد المستنير المعروف بِقُطْرُب إ 206 هـ وغيره من أئمة اللّغة والفقّه جمعوا أحاديث تكلموا على لغتها ومعناها في أوراق ذوات عدد (ـ) واستمرّت الحال إلى زمن عبيد القاسم بن سلام وذلك بعد المائتين (ـ) وظنّ رحمه الله على كثرة تعبه وطول نصبه أنّه قد أتى على معظم غريب الحديث وأكثر الآثار وما علم أنّ الشوط بطين والمنهل معين.⁽⁷⁴⁾

(72) ابن الأثير .النهاية، ص 98.

(73) أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي. «غريب الحديث» دار الكتاب العربي، ج 1، ص 54.

(74) ابن الأثير ، .النهاية، ص ، 65.

وإذا تتبعنا مسار التصنيف في الغريب وقفنا على التعارض الحاصل بين رغبة المصنفين في أن يقولوا في القضية قولاً فصلاً وبين شعور من يأتي بعدهم بالحاجة إلى توسيع دائرة التأليف. فقد جاء في «غريب الحديث» لابن قتيبة > «وقد كنت زماناً أرى أن كتاب أبي عبيد قد جمع تفسير غريب الحديث وأن الناظر فيه مستغن به. ثم تعقبت ذلك بالنظر والتفتيش والمذاكرة فوجدت ما ترك نحو ما ذكر أو أكثر منه. فستبعت ما أغفل وفسرته على نحو ما فسر (...) وأرجو أن لا يكون بقي بعد هذين الكتابين من غريب الحديث ما يكون لأحد فيه مقال»⁽⁷⁵⁾ وقد أبان الخطابي عن شعوره بالحرج في مقدمة كتابه فقال بعد أن ذكر كتابي أبي عبيد وابن قتيبة : «وبقيت بعدهما صُباة للقول فيها مُتَبَرِّضٌ توليت جمعها وتفسيرها مسترسلاً بحسن هدايتهما وفضل إرشادهما بعد أن مضى عليّ زمان وأنا أحسب أنه لم يبق في هذا الباب لأحد مُتَكَلِّمٌ»⁽⁷⁶⁾.

* نتائج :

لقد أفضى بنا التساؤل عن تجليات الغريب وأسباب الغرابة إلى الوقوف على اتساع المفهوم وشموله ظواهر مختلفة ومتباعدة. فالغرابة ثابوة في اللسان تارة كامنة خارجه تارة أخرى وهي من ثم مطلب للشرح اللغوي ومتعلق من متعلقات التأويل : أي أنها تجمع بين ما تتطلبه الرسالة اللغوية من عملية تفكيك آني عقوي يقع في الذهن على نحو

(75) ابن قتيبة ، «غريب الحديث» ، تحقيق الأستاذ رضا السويسي تونس 1979 الدار التونسية للنشر. ج 1 ص 107 ، 109 ومعلوم أن ابن قتيبة ألف غريب الحديث على مرحلتين. إذ قال : «(-) ثم عرضت لي بعد ذلك أحاديث كثيرة. فعملت بها كتاباً ثانياً يدعى «كتاب الزوائد في غريب الحديث» ، ثم تدرجت الكتابين فرأيت الأصوب في الرأي أن اجمعهما» . المصدر المذكور ج 1 ص 108.

(76) الخطابي ، «غريب الحديث» ، ج 1 ، ص 48.

آلي وبين ما يقتضيه النظر في النصوص من تأويل وهو عملية قصدية غايتها الظفر بدلالة «أعمق» من الدلالة «السطحية» التي يؤدي إليها مجرد التفكير⁽⁷⁷⁾.

وفي اللسان نفسه تتصل الغرابة بأكثر من مستوى واحد وإن كانت تقع أكثر ما تقع في المستويين المعجمي والتعبيري وذلك ما يجعل كتب الغريب قريبة من المعاجم الخاصة التي تعنى ببعض مفردات اللسان دون بعض ولكنها لا تخلو في الآن نفسه من مشاغل عالم البلاغة. وذلك ما يسوّغ وسمها بالموسوعات.

وليس من قبيل الصدفة أن تجمع هذه الكتب بين وحدات تنتمي إلى النظامين المعجمي والتعبيري. إذ من المعلوم أن هذين النظامين أحسن أنظمة اللسان وأقلها قابلية للانتظام «فقائمة اللفاظ» في لسان من الألسنة قائمة مفتوحة في الحقيقة (...) لأن حاجات جديدة تظهر في كل حين عند كل الجماعات ولأن هذه الحاجات تولّد تسميات جديدة⁽⁷⁸⁾ ومن ثمّ كان المعجم من أكثر مؤشرات التطور في اللسان. والأمر أجلى في النظام التعبيري الذي يعدّ أكثر جوانب اللسان تغيّراً وأشدّ مستوياته حساسية وتأثراً بما يطرا على التجربة البشرية من تحول وتبدّل. ففي كل يوم تظهر توليفات تعبيرية وصور وقوالب تتفاوت في قدرتها على الاندراج في الاستعمال والاستمرار صلب هذا المستوى من أنظمة اللسان.

وسواء تعلقت الغرابة بالنظام المعجمي أو بالنظام التعبيري وسواء كانت كامنة في اللسان أو واقعة خارجه فإنّ مفهومها الجامع لأطرافها يدور على غموض الدلالة الذي ينشأ أكثر ما ينشأ عن ندرة الاستعمال.

Décodage (77)

Martinet (André) : éléments p.19. (78)

ويكشف ذلك عما كان يسكن القدامى من هاجس المعنى والرغبة في محاصرة الدلالة في حيزها المعجمي الضيق وفي مستوى الجملة والملفوظ عموماً.

ولعلّ هذه النزعة إلى إضفاء المعنى على جميع ما يرد في الملفوظ من وحدات تتجلى في ما مرّ بنا من إدراجهم أسماء الأعلام ضمن الغريب والواقع أن أسماء الأعلام تحيل من الناحية الدلالية على أشياء تقع خارج اللسان وتكون هذه الأشياء خاصّة وفريدة ومميّزة بتسميتها من الأشياء التي هي من النوع نفسه فليس لاسم العلم مدلول غير الاسم (التسمية) ذاته،⁽⁷⁹⁾.

كما يتجلى حرص القدامى على استقصاء المعنى في طريقة شرحهم للوحدات الغريبة. فلا يتردّد الراغب الأصفهاني (ت 502 هـ) وهو يحقق غرائب الألفاظ القرآنية المفردة، في الإشارة إلى المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب،⁽⁸⁰⁾ من ذلك ما جاء مثلاً في مادة «رود» : «...» والإرادة في الأصل قوة مركّبة من شهوة وحاجة وأمل وجعل اسماً لنزوع النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنّه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل «...» والإرادة قد تكون بحسب القوة التسخيرية والجسدية كما تكون بحسب القوة الاختيارية⁽⁸¹⁾.

ومن دلائل اتّساع مفهوم الغريب جمعه بين ظواهر زمانية تنتمي إلى حالة لغوية قديمة وتفصح عن مظهر من مظاهر التطور اللغوي

(79) Dubois (Jean) et autres : Doctionnaire de linguistique, p.397.

(80) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد أحمد خلف الله، القاهرة د.ت مكتبة الأنجلو المصرية، ص 3.

(81) المصدر نفسه ص 301.

وظواهر أخرى هي من مشمولات التحليل الآتي تتعلق بمستويات مختلفة يتفرّع إليها الانجاز اللغوي في زمن معلوم.

ويترتب على ذلك القول بأن القدامى اعتبروا الغريب معطى أوليا بديهيًا واضحًا بذاته فلم يحتاجوا إلى تعريفه على نحو دقيق وصارم ومن ثم كان الغريب عندهم مفهومًا اختباريًا⁽⁸²⁾ مفتقرًا إلى التأصيل النظري.

ولا يظهر الاضطراب في مستوى التصوّر فحسب بل يتعداه إلى الموقف المعياري من الظاهرة. إذا لم تكن النظرة إلى الغريب متجانسة دوماً بل اختلفت باختلاف العصور وتنوّعت بتنوّع مشارب من عني به من المصنّفين وضروب المعرفة التي يصنّفون فيها. فقد وجد عند القدامى الموقف الاستحسانيّ من الغريب. إذ جاء في دائرة المعارف الإسلامية : (ـ) نصادف هذه اللفظة [لفظة غريب] في كتب النقد الأدبيّ (حيث يمكن أن نعثر أيضاً على المعنى العادي والمعنى التقريظي المقترن بالفردة والطرافة)⁽⁸³⁾ ويقوم هذا الموقف على اعتبار استعمال الغريب دليلاً على التبحر في العلوم والتعمق في المعارف وهذا ما يعبر عنه صراحة رأي ابن رشيق الذي أورده السيوطي في المزهري : « قال ابن رشيق : وإذا كانت اللفظة حسنة مستغربة لا يعلمها إلاّ العالم المبرز والأعرابيّ القحّ فتلك وحشية »⁽⁸⁴⁾.

غير أنه وجد موقف وسط يجيز استعمال الغريب مع تقييد ذلك ببعض الشروط. فضياء الدين بن الأثير (ت 635 هـ) الذي يفيض القول في هذه المسألة يرى أنه من الجائز استعمال عبارات متقنّة شريطة ألا

Empirique (82)

E.I. (2); II/1034. (83)

(84) السيوطي، المزهري ج 1، ص 233.

ينبو عنها السمع،⁽⁸⁵⁾ وقد تردد صدى هذه الموقف منذ عصر الجاحظ الذي يقول في البيان والتبيين: «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً وساقطاً سوقياً فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعربياً فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس»⁽⁸⁶⁾. وفي كلام الجاحظ من الإشارات ما يجعل الغريب مرادفاً للفصيح ذلك أنه يجيزه للأعراب الذين يقر لهم بالفصاحة في قوله: «وأنا أقول: إنه ليس في الأرض كلام هو أمتع ولا أنق ولا أذ في الأسماع ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة ولا أفتق للسان ولا أجود تقويماً للبيان من طول استماعه حديث الأعراب العقلاء الفصحاء»⁽⁸⁷⁾.

غير أن أكثر المواقف ذبوعاً هو الموقف المستهجن لاستعمال الغريب إذ ترمي بعض الروايات (...) إلى بيان أن بعض النقاد في العصر الأموي وأول عهد العباسيين كانوا يستنكرون استعمال بعض الشعراء المعاصرين لهم من أضراب الطرمّاح والكميت وابن مناذر لغة متقعرة ويحتجّون لذلك بأن هذه المفردات المتقعرة ليست من لسان الشعراء الأوّل في شيء وأن مآثها إنما هو نزعتهم إلى ما هو عتيق. وقد رأى أغلب المتبحّرين من نقاد الأدب الرأي نفسه في ما يستعمله الشاعر من مفردات فهم لا يجيزون له إلا العبارات المستعملة في عصره كما أنهم يستنكرون استعمال الغريب في النثر والخطب،⁽⁸⁸⁾ ويبلغ هذا الموقف ذروته في مقابلة الغريب بالفصيح فقد تحدث السيوطي عن الحوشي والغرائب والشواذّ والنوادر

(85) E.I. (2); II / 1034.

(86) الجاحظ، البيان والتبيين. حققه وشرحه عبد السلام محمد هارون بيروت 1990 - دار

الجيل ج 1، ص 144.

(87) المصدر نفسه ج 1، ص 145.

(88) E.I. (2); II / 1034.

فاعتبر أنّ هذه الألفاظ متقاربة وكلّها خلاف الفصيح⁽⁸⁹⁾. وقابل بين الغريب والفصيح مقابلة ضمنية فقال : «والغرائب جمع غريبة وهي بمعنى الحوشي والشوارد جمع شاردة وهي أيضا بمعناها وقد قابل صاحب القاموس بها الفصيح حيث قال : مشتملا على الفصح والشوارد»⁽⁹⁰⁾.

وقد وجد القدامى أيما حرج في تطبيق هذا المبدأ البلاغيّ والتّقيدي على النّصّ الدّيني ولا سيّما القرآني. فإذا كان الجمهور منهم يسلم من جهة، بأن الغريب إذا وقع في نوع من أنواع المخاطبات انحطّ به عن درجة الفصاحة فإنّه قد أطبق من جهة أخرى على اعتبار القرآن سنام الإعجاز ورأس البلاغة وقمة البراعة دون أن يدفع اشتماله على الغريب. وقد سكت أكثر المصنّفين عن الإشارة إلى هذا التعارض بين الغريب والفصيح في النّصّ الدّيني فلا نكاد نجد إشارة إليه إلا عند الرّأغب الأصفهاني الذي شعر بثقل ما استقر في التراث البلاغي والنقدي من مقابلة للغريب بالفصيح فسعى إلى الرّدّ الضمني على القول بالتعارض وذلك عندما قال في مقدّمة «المفردات» : ألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته وواسطته وكرامته وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم⁽⁹¹⁾ وحكمهم وإليها مفرز حذّاق الشّعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم وما عداها وعدا الألفاظ المتفرّعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطياب الثمرة والحشالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الخنطة»⁽⁹¹⁾.

والمسكوت عنه في هذا الموقف أنّ المخاطبات لا تتفاضل فيما بينها بما أودع فيها من خصائص لغوية وإنما يكون تفاضلها حسب الجهة التي

(89) السيوطي، المزمع، ج 1، ص 233.

(90) المصدر نفسه ج 1، ص 234.

(91) الرّأغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 2.

تصدر عنها تلك المخاطبات. وعلى هذا يكون النص الديني فصيحاً وإن احتوى غريباً وتنحطّ درجة سائر المخاطبات في الفصاحة لاشتغالها على الغريب.

إنّ مفهوم الغريب عند القدامى لمن أشدّ المفاهيم اللغويّة غموضاً والتباساً ومن أكثرها افتقاراً إلى الدقّة والتّماسك وأدعاهما إلى إثارة الجدل والخلاف وقد يعزى هذا القصور في آلة القدامى عن بناء مفهوم الغريب بناءً محكماً إلى ما حداهم على الاهتمام بهذه الظّاهرة من بواعث. فلم تكن دوافعهم إلى تناول الظّاهرة دوافع معرفيّة خالصة وإنّما كانت دوافع عقديّة في المقام الأوّل غايتها الحفاظ على اللسان في آنيّة معلومة من آنيّاته وتأييد نظام تلك الآنيّة التي تنتمي إليها جملة من النّصوص المقدّسة. ومعلوم أنّ من الأسباب الضامنة لبقاء نصّ من النّصوص أن تتعلّق به نصوص من درجة ثانية تفكّ ملفّزه وتفسّر مشكله حتّى تمكّن له بين النّصوص الخالدة. وبذا تنكشف لنا الصلة المتينة بين التصنيف في فنّ الغريب وحركة الشرح والتفسير التي قامت حول أجود النّصوص.

شكري السعدي

مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني

(1173 هـ - 1250 هـ / 1758 م - 1834 م)

بقلم : محمد ابن الطيب

تمهيد

النهضة العربية الحديثة موضوع استأثر باهتمام الدارسين وما يزال، رغم أنهم قد أشبعوه درسا وتحليلا ونقدا ولعلّ مرّة ذلك إلى أنّ الحلم النهضوي مازال إمكانا لم يتحقّق ومشروعا لم يكتمل. ومن المسلّمات التي يكاد ينعقد عليها إجماع المهتمّين بالنهضة العربية الحديثة الإقرار الشائع بأنّ مبعثها الحملة العسكرية البونابرتية التي سرعان ما استحوّلت إلى صدمة حضارية بشرّت بيقظة فكرية فأسلمهم هذا التعليل إلى التسليم بأنّ الخطاب النهضوي في جملته لم يكن سوى جواب عن التحدّي الغربي⁽¹⁾ فالنهضة العربية الحديثة إنّما انبثقت عن الالتقاء بالآخر الغربي الغازي المتحدّي. وقد اعتنى الدارسون بأدب الرحلات اعتناء خاصا لما

(1) انظر على سبيل المثال : محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط. 3، بيروت، دار الطليعة، 1988، ص. 18 وص 137 ومحمد القاضي وعبد الله صولة، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة، تونس دار الجنوب، 1992، ص 25، حيث يقولان : « كان الفادح لنهضة العرب واحدا، وهو الاتصال بأوروبا.. »

كان لها من عميق الأثر في حفز همم الرّحالة العرب المحدثين إلى الإصلاح بسبب ما عاينوه في أرجاء أوروبا من معالم التمدّن ومظاهر التطور⁽²⁾.

وليس سيّلتنا تفنيد هذا الرأي الشائع ودحضه، ففيه من القوة والمداد ما يحملنا على التسليم به والاعتناع بصحّته لاستناده إلى أسس تاريخية ثابتة، ولكن ذلك لا يسلمنا إلى الإذعان إلى صوابه، والاطمئنان إلى إطلاقه؛ ولا يحول بيننا وبين تعديله وتخصيص عمومته كما يقول الأصوليون. إذ من الغلوّ في الرأي عندنا قصر عوامل النهضة العربية الحديثة على العنصر الخارجي وحده؛ ذلك أن التحولات الفكرية والاجتماعية أعقد من ذلك وأغنى وأشدّ استعصاء على الضبط إن توّسل إلى تفسيرها بعامل وحيد، فليس من الصواب عندنا أن نرجع كل ظاهرة في بيئة ما إلى عوامل خارجية عنها، فنهمل بذلك العوامل الداخلية، فإنّه لا يكون لفكرة من الأفكار سلطان على نفوس الناس إلّا إذا كانت تمتّ إليهم بسبب، فإذا جاء العامل الخارجي أيقظها، ولكنّه لا يخلقها خلقاً ولا ينشئها إنشاءً.

والذي عندنا أنّ عوامل النهضة العربية الداخلية، وإرهاصاتها الذاتية التي أنبأت بها ودلّت عليها لم تستر عناية الدارسين إلّا قليلاً ولم يتّح لها حظّ من الاهتمام يضارع أهميّتها؛ وهو ما حملهم على إسناد مشعل الرّيادة وقصب السبق إلى أمثال رفاة الطهطاوي⁽³⁾ (ت. 1873م) وجمال

(2) انظر مثلاً، نازك سابيارد، الرّحّالون العرب والغرب في النهضة العربية الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل 1979. ومحمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فصل مفهوم الرحلة، سلسلة موافقات عدد 8، تونس الدار التونسية للنشر، 1992، ص 37 - 42.

(3) انظر مثلاً، محمد عمارة، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، القاهرة، د.ت.

الدين الأفغاني⁽⁴⁾ ومحمد عبده (ت. 1905 م) من رجال الإصلاح في القرن التاسع عشر، رغم أن بوادر البقطة العربية كانت أقدم ودعوة النهضة كانت أسبق وراية الإصلاح كانت أعرق في المجال الديني خصوصا؛ كيف لا والحركة الوهابية السلفية التي انطلقت تقاوم رواسب الوثنية في الحجاز سنة 1747 وحاولت أن تكتسح سائر البلاد الإسلامية شاهدة على ذلك؟ فهي على حدّ تعبير محمد إقبال «أولى نبضات الحياة في الإسلام الحديث»⁽⁵⁾. ورغم إقرار بعض الدارسين بذلك، فإنهم سرعان ما رجعوا إلى القول بالقادح الوحيد وهو الاتصال بالغرب⁽⁶⁾.

إنّ همة الإصلاح قد نمت وزكّت وآتت أكلها تجديدا وتنويرا عند شيوخ من رجال الدين التقليديين قبل حملة نابوليون، رغم أنّهم لم يغادروا أوطانهم إلى أوروبا ولم ينبهروا بمنجزاتها الحضارية الجديدة، بل لعلمهم لم يسمعوا عنها قليلا ولا كثيرا، وقد صحّ منهم العزم على إصلاح أمّتهم وانتشالها من درك الانحطاط والتقليد إلى يفاع الاجتهاد والتجديد، ولا

(4) محمد سالم مذكور، جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق، القاهرة 1937. وانظر أيضا، ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 - 1939)، تعريب: كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، 1968، الفصل الرابع، حيث يتحدّث عن الجيل الأول للنهضة، ص 89 وما بعدها.

(5) تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955، ص 175.

ولا بدّ من التنبيه في هذا المجال إلى أننا نعتبر الحركة الوهابية علامة من علامات البقطة العربية الحديثة في ميدان معيّن هو الإصلاح الديني وفي مجال منه مخصوص هو مقاومة الخرافات والبدع كتقديس الأضرحة والأولياء وما إلى ذلك. أما تنظير محمد بن عبد الوهاب وقتها مدرسته وما فيه من تطويع للدين خدمة لأغراض السياسة الظرفية واعتماد قوّة السّلاح وسيلة لفرض المذهب، وامتدادات الوهابية في الحاضر والمنظومة الفكرية التي نشأت عنها والنظام السياسي الذي انبثق منها، فموضوع آخر -

(6) القاضي / صولة، الفكر الإصلاحية عند العرب في عصر النهضة (مرجع مذكور)، قارن بين ص. 15 وص. 25.

يمكن أن يعزى ذلك منهم إلى «الآخر الغربي»، باعتباره قادحا ومهمازا،
ومن أبرز هؤلاء الإمام الشوكاني⁽⁷⁾.

في هذا السياق الحضاري العام تدرج دراستنا لقضية الاجتهاد عنده،
وغايتنا المساهمة في الكشف عن جانب من فكر رائد مغبون. قد غبط
حقه في الريادة ولم يحظ فكره بما يستحق من العناية⁽⁸⁾، إذ لا تكاد تجد
له ذكرا عند سائر من كتب عن النهضة العربية الحديثة، رغم أنه يعد بحق
في طليعة المجددين ومقدمة المصلحين في العصر، الحديث، وربما يرجع
هذا الإهمال إلى أن مساهمة اليمن في النهضة العربية الحديثة لم تأخذ
حقها من الدرس، فلعل اليمن، موطن الشوكاني، كان منغلقا على نفسه
فلم يتح للدارسين أن يعرفوا الكثير عن الحركة الفكرية هناك، ولذلك شاع

-
- (7) انظر ترجمته في: قاسم غالب، من اعلام اليمن شيخ الإسلام المجتهد: محمد بن علي
الشوكاني، القاهرة، مطبعة الأهرام التجارية، 1969، ص 7.
- الشوكاني، البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع، ط 1، القاهرة، مطبعة السعادة،
1348 هـ، ج 2، ص 214.
- الشوكاني، ذكريات الشوكاني (رسائل للمؤرخ اليمني محمد بن علي الشوكاني)، تحقيق
صالح رمضان محمود، بيروت دار العودة، 1983، ص 13.
- أحمد محمود صبحي، الزيدية، ط 2، الإسكندرية: الزهراء للإعلام العربي، 1404 هـ /
1948 م، ص 539.
- عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت. ص 472.
لما أحدث ترجمة له واشدها استفاضة فقد أنجزها: حسين عبد الله العمري، وقد تجاوزت
120 ص، ضمن كتابه: الشوكاني رائد عصره، ط 1، دمشق دار الفكر، 1411 هـ 1990 م،
ص 17 - 138. وقد كشف في هذا الكتاب عن جوانب متعددة من شخصية الشوكاني
وفقه، غير أن حفظه في ذلك لم يعد الجمع والتلخيص في الأغلب الأعم.
(8) الدراسات عن الشوكاني قليلة وتكاد تكون مقصورة على بعض الباحثين اليمنيين الذين صرفوا
جانباً من عنايتهم إلى آثاره دراسة وتحقيقاً، فكان الشوكاني موضوع جزء من رسالة
دكتوراه في تاريخ اليمن في القرنين 18 و 19 اختار فيها صاحبها وهو حسين بن عبد الله
العمري الشوكاني رائدا لهذا العصر وقد ذكر الكاتب أنه نشرها بالإنكليزية، انظر المرجع
المذكور أعلاه، ص 10.

عندهم الحديث عن «مثث»، للنهضة العربية الحديثة يشمل الشّام ومصر والمغرب العربي فحسب.

وقد يحسن أن ننبّه في المجال إلى أن بعض الذين أشاروا إلى الشوكاني عرضاً في سياق حديثهم عن قضية الاجتهاد، قد أساءوا إلى فكره وإن عن غير قصد⁽⁹⁾.

ومن دواعي اهتمامنا بهذه القضية أنها متينة الصّلة بقضايا الحداثة والتحديث في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فبقدر ما كان موضوع الاجتهاد راسخ القدم في التّراث قد أشيع درسا وتقنيا، كان همّا معرفياً متجدداً ومازال من أخطر المواضيع في الفكر الإسلامي.

ورغم أن التّأليف في الاجتهاد على غاية من الغزارة، فإنك تلاحظ في غير عناء أن بعضها يكرّر بعضاً، فبقي المحدثون عالة على الأقدمين في الأغلب الأعمّ وعزّت الإضافة الإبداعية.

ثم إن قضية الاجتهاد كانت من الثّوابت المركزية في فكر الشوكاني وفي صلب مشاغله وطليلة اهتماماته، فهي جديرة بالنظر فيها نظراً منهجياً يعيد صياغتها ابتغاء الكشف عن معالم الجدة وعناصر الطّرافة والإبانة عن مظاهر الضّعف وملامح القصور. ومن ثمّ لن يعدم البحث

(9) لا يفوتنا في هذا السّياق أن نشير إلى شاهد اقتبسه كمال عمران من كتاب للشوكاني بعنوان «القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والتقليد، وفحواه تشريع للتقليد واحتجاج له واستدلال على صحته. ومنه يفهم القارئ أن الشوكاني منخرط في زمرة المدافعين عن التقليد. ولكن هذا القول الذي نسبته الباحث إلى الشوكاني في سياق حديثه عن التقليد مبني من الأسباب التي أدت إلى سدّ باب الاجتهاد. قد أورده الشوكاني على لسان مناصري التقليد تمهيداً للردّ عليهم، فهم الذين سخر كل إمكاناته العلمية وقوّته الاحتجاجية للتصدي لهم والتشنيع عليهم ودحض أباطيلهم في سائر مؤلفاته - (انظر: الإبرام والنقض: قراءة في الشفافة الإسلامية، سلسلة: موافقات عدد 7، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992، ص 165.

إشارات وتنبيهات تتضمن بعض المقارنات مع بعض الأصوليين السابقين للشوكانبي واللاحقين.

ولا بدّ من التنبيه إلى أن مناط اهتمامنا هو التنظير للاجتهاد ولا يتعلّق بالاجتهاد التطبيقي، فذاك موضوع آخر لعلّ في هذا البحث ما يصلح أن يكون تمهيدا لدراسته.

فكيف نظّر الشوكانبي للاجتهاد ؟ ما هي محدّداته ومجالاته ؟ وما هي بواعثه ومبرراته ؟

I - الاجتهاد : محدّداته ومجالاته

ضبط الشوكانبي حدّ الاجتهاد في كتابه : «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول»، وقد جرى الأصوليين السابقين في تأخيرهم الحديث عن الاجتهاد وما يتصل به من مباحث إلى خواتيم كتبهم بعد الفراغ من الكلام على الأصول الرئيسية، فلم يكن الاجتهاد عندهم أصلا من الأصول وإنّما هو طريقة استنباط الأحكام من تلك الأصول بالنظر⁽¹⁰⁾.

وقد انطلق في حدّ الاجتهاد - على عادة الأصوليين - من الجذر الاشتقاقيّ (الجهد) ومن المفهوم اللغويّ في أصل معناه هو المشقّة والطاقة، فالاجتهاد لغةً يختصّ بما فيه مشقّة، وهذا القيد اللغويّ يخرج ما ليس فيه مشقّة. ثمّ سلك بعد ذلك مسلك التدرّج الواضح في استعراض الحدود المقرّرة للاجتهاد في أمّهات كتب الأصول السابقة⁽¹¹⁾، فلم يكد يغادر منها شيئا، وهو يوثّق الأقوال، فينسبها إلى أصحابها حيناً، ويهمل ذلك ويكتفي

(10) نبّه إلى ذلك : عبد المجيد الشرفي في دروسه إلى طلبة التبريز، قسم العربية، السّنة الجامعية 1992 - 1993.

(11) انظر مثلاً : فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ط.1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 هـ / 1988 م، ج 2، ص 489، وهو كثيراً ما يحيل عليه.

بالقول مثلا، «قال بعض الأصوليين، وزاد بعضهم، أحيانا، وهو لا يتبع في استعراض الأقوال ترتيبا تاريخيا، بل يعددها واحدا واحدا، متحرّيا الدقة في الحدّ، حتّى يحيط المفهوم بموضوعه ولا يدخل فيه ما ليس منه.

ومن ثمّ بأن حرصه على الضبط الاصطلاحيّ والتقييد المفهوميّ. وهو ينزع في ضبط الحدّ إلى التدرّج التعاقبيّ والترتيب التفاضليّ في مستوى تمحيص دلالة المصطلح وتمكّنه في الاصطلاحية، فكلّما ذكر قيّدا من القيود المعنوية أردفه بقيد آخر لمزيد الضبط والتدقيق؛ فلم يكتف عند حدّ الاجتهاد بكونه : «استفراغ الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط»⁽¹²⁾ بل أضاف إلى هذا الحدّ لفظ «الفقيه، لأنّ بذل الوسع من غير الفقيه لا يسمّى اجتهادا عند أهل الاصطلاح.

ولم يقنع بهذا القيد، بل أردفه بقيد آخر إمعانا في الضبط وهو : «الظنّ، فأصبح الحدّ المرضيّ عنه جمعا ومنعا هو : استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعيّ»⁽¹³⁾.

لقد دلّ حدّ الشوكاني للاجتهاد على إحاطة تامّة بأقوال أهل الذّكر بخصوص المفهوم، وعلى حفظ لها وجمع واستيعاب، مع حسن تصرف في عرضها عرضا تعليميّاً تجلّى في التدرّج من الخاص إلى الأخصّ ومن الدقيق إلى الأدقّ وفي الحقّ أنّه رغم ذلك لم يتخلّص من المرجعية التقليدية في ضبط حدّ الاجتهاد، بل بقي أسيرا لها، فقد حكم حدّه المختار ضابطان هما من المسلّمات التي رسخت في الضمير الجمعيّ الإسلاميّ منذ

(12) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص 220.

(13) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الشافعي (ت 204 هـ) مؤصل الأصول وهما : وجوب العمل بالظن في العمليات⁽¹⁴⁾ ونفي الاجتهاد في القطعيات⁽¹⁵⁾.

ثم إن طريقته في ضبط الحد لا تكاد تختلف عن الطريقة التقليدية المتبعة، ولا تخرج عن مفهوم العلم بمعناه التقليدي، أي حفظ الأقوال واستيعاب الآراء، أما جهد العالم فيبقى محصوراً في نطاق الترجيح بين الأقوال أو تعديلها أو الانتصار لأحدها في أحسن الأحوال. أما ما يميز به الشوكاني في هذا الصدد فهو حسن التبويب، ووضوح التدريج، والحرص على التدقيق والتعليق على الحدود المقترحة، وحسن التخلص من حد الاجتهاد إلى حد المجتهد، وكأن الحد الأول توطئة للحد الثاني، وإذ عرفت هذا فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي⁽¹⁶⁾.

ويبدو المجتهد عند الشوكاني ذا ثقافة دينية محدودة، لا تعتمد الحفظ ! وهذا من مفارقات الأمور، فكان المجتهد قد شذَّ عن مفهوم العالم بالمعنى القديم، وهو الحافظ المستوعب لأقوال العلماء، ليصبح غير مطالب بأن يكون متبحراً في نصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وآراء الأسلاف⁽¹⁷⁾؛ ذلك أن الشائع في مصنفات الأصوليين الأقدمين إحاطة الاجتهاد الكامل بشروط يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد؛ فإذا بنا نجد الشوكاني يقنع للمجتهد بمعرفة متوسطة، لا تستحيل الإحاطة بها، بل هي في حيز الممكن المتاح؛ فمجال اختصاص المجتهد ليس إلا معرفة ما يتعلق بالأحكام من نصوص، ولا يشترط فيه أن يحفظها عن

(14) انظر: الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت، دار العليّة، دت، ص 401 وما بعدها.

(15) المصدر نفسه، ص 508.

(16) إرشاد الفحول، ص 220.

(17) المصدر نفسه والمصنعة نفسها.

ظهر قلب؛ بل أن يكون بها عالما، وهي محدودة العدد لا تكاد تتجاوز الخمسمائة آية من القرآن. أما نصوص السنة فيكفي للعلم بها معرفة ما اشتملت عليه مجاميعها ومسانيدها التي التزم فيها مصنفوها الصحة، ولا يشترط استحضارها في الذهن، بل المطلوب أن يتمكن المجتهد من استخراجها من مظانها بالبحث عنها عند الحاجة. أما القدرة على التمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، فهي ضرورة للمجتهد لا محيد عنها. ومن ثم كانت الدراية بأحوال رجال السند وعلم الجرح والتعديل لا غنى عنهما.

ولكنه يعيد كرة أخرى أن حفظ رجال السند ليس شرطا بل الاعتبار أن يتمكن المجتهد من البحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة أحوال الرجال والعلم بما يوجب الجرح وما لا يوجب وما هو قاذح وما هو غير قاذح⁽¹⁸⁾

أما طريقته في بيان هذه الشروط فهي إيراد الأقوال المختلفة والآراء الشاذة؛ ثم الإدلاء بالرأي الشخصي وتقرير الحل المرضي في نزعة وثوقية لا تخفى، كقوله: «والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة»⁽¹⁹⁾ ولا عجب في ذلك فتصنيف الكتاب قد أقيم على دعوى امتلاك الحق، وعنوانه شاهد على ذلك.

إن الجهاز النظري الذي اعتمده الشوكاني، والإطار التقليدي الذي تحرك فيه لم يمكنه من نقد جذري للمنظومة العتيقة وأتى له ذلك؟ فقد بقي أسيرا لمسلّمات رسخت في الضمير الجمعي الإسلامي منذ منات السنين، بحيث أصبح خلافها من باب غير مفكر فيه⁽²⁰⁾.

(18) المصدر نفسه، ص 221.

(19) المصدر نفسه والصفة نفسها.

(20) M. ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, Paris, éd. Maison neuve et la rose, 1984, p.307.

ولعلّ أهم هذه المسلمات اعتبار السنّة مصدرا للتشريع مضاهيا للقرآن، بل إنّ المتواتر منها هو والقرآن على رتبة واحدة، كما قرّر الشافعي⁽²¹⁾ والغزالي⁽²²⁾ من بعده.

ومن ثمّ سار الشوكاني على شاكلة الأقدمين في الاحتفاء بعلوم الحديث والإخاح على أهميتها في مجال الاجتهاد⁽²³⁾. وبذلك بقي أسير سلطة مرجعية أساسية حكمت الفكر الديني التقليدي عموما إنّها سلطة الأخبار الروية عن السلف⁽²⁴⁾.

لقد كان مجهود الشوكاني مندرجا في سلك المصنّفات السابقة فهو استعراض للمواقف المختلفة والآراء المتعارضة بغاية انتخاب القول الحق وانتخال الرأي الصواب والضرب صفحا عن مختلف الأقوال، ثمّ الإصداغ بموقف شخصي هو في الأغلب الأعمّ توفيق بينها أو بين بعضها.

أمّا تقديم تصوّر جديد للمنظومة الأصولية فلم يكن ممكنا لأنّ الآلة النظرية عتيقة تقليدية، قعدت به عن نفس البناء الأصولي الشامخ لتأسيس أصولية جديدة.

ورغم ذلك فإننا لا نعدم في هذا الجهد بعض ملامح الجدّة ومعالم الطرافة التي كانت استفادة قصوى من التراث، فلم يبق المجتهد جماعة للعلوم حفاظة للأقوال بل، أصبح بحانة قبل كلّ شيء، فالقدرة على

(21) الشافعي، الأم، بيروت، د.ت، ج7، ص 274.

(22) الغزالي، المستصفى من علم الأصول، بيروت، د.ت، ج2، ص 392.

(23) من المفيد الرجوع في هذا السّباق إلى النقد الذي مارسه بعض المحدثين على السنّة مصدرا من مصادر التشريع، من أمثال، عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، سلسلة موافقات عدد 4، تونس الدار التونسية للنشر ص 160 وما بعدها.

(24) انظر في هذا المجال، G. HOURANI, the basis of authority of consensus in Sunnit Islam, in: STUDIA, ISLAMICA XXI (1964), pp. 13-60.

استخراج الأحاديث من مواضعها من كتب الحديث عند الحاجة أهم من حفظها بدون اقتدار على استعمالها وكذلك العلم بلسان العرب فليس مشروطا فيه تبخر أهل الاختصاص، بل يكفي حصول الاقتدار على تفسير ما يرد في الكتاب والسنة من ألفاظ غريبة، والأمر في ذلك هين ميسور، لأنّ الأئمة الذين اشتغلوا بها قد قرّبوها أحسن تقريب، وهذّبوها أبلغ تهذيب ورتّبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه⁽²⁵⁾.

أمّا الأهمّ من ذلك فهو العلم بقوانين العربية نحوا وصرفا، بحيث يدرك المجتهد خواصّ تركيبها وما اشتملت عليه من دقائق المعاني ولطائف المزايا غير أنّ الطّريف في ضبط مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني هو توظيف مفهوم «الملكة»⁽²⁶⁾، فالاجتهاد باعتباره علمية فكرية في الأصل يستوجب مهارة واقدارا يمكنان من النّظر في الدّليل نظرا صحيحا ومن استنباط الأحكام استنباطا قويا، وتلك ملكة الاجتهاد.

ويكفي لحصول هذه الملكة الاطلاع على ما صنف في علوم الاجتهاد من مختصرات وكتب متوسطة، ولا يستوجب الإحاطة بالمطوّلات، على

(25) إرشاد الفحول، ص 221.

(26) وظف أحد أصوليّ الشيعة الإمامية المتأخريين هذا المفهوم في تعريفه للاجتهاد وقد فسّر الملكة على نحو يقارب ما أراده الشوكاني، فقال : والمراد بالملكة هنا القوة الحاصلة للنفس على استنباط الحكم من دليله، انظر : محمد حسين الأصفهاني، الاجتهاد والتقليد، ط. 1. النجف، دار الكتب الإسلامية، 1957، ص 2.

وقد تواتر اعتماد مفهوم الملكة عند المعاصرين في تعريفهم للجهاد، أنظر مثلا : وهبة الزّحيلي الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404 / 1984، حيث يقول : الاجتهاد بالمعنى الاسمي أي كونه وصفا للمجتهد هو ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، ص 168.

أن اطلاع المجتهد عليها تما يزيده قوة في البحث وبصرا في الاستخراج وبصيرة في حصول المطلوب⁽²⁷⁾.

فالاجتهد كسائر الملكات لا يتم إلا بطول الممارسة واستمرار الدربة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن؛ إنه مهارة تكتسب بطول المران وثاقب النظر ودقيق الخبرة لأنه نشاط للفكر لا كد للذاكرة وبما يدغم ذلك اشتراط الشوكاني على طالب الاجتهاد العلم بأصول الفقه لأنه عماد فسطاط الاجتهاد الذي تقوم عليه أركان بنائه⁽²⁸⁾. ولذلك كان لزاما على المجتهد أن يكون طويل الباع فيه، وأن يطلع على مختصراته ومطولاته بأقصى ما تبلغ به طاقته ومن الطبيعي أن يكون الأمر على ذلك النحو، لأن علم أصول الفقه هو القواعد المنهجية الضابطة لعملية الاستنباط وعناصرها المشتركة وقواعدها الكلية، فهو الآلة النظرية التي بقدر صحتها تكون صحة الاستنباط، ويقدر حدقها والتمكّن منها تكون الإصابة أو التقصير.

إن اعتبار الاجتهاد ملكة ومهارة مكتسبة، قاد الشوكاني إلى القول بامتناع تجزئة الاجتهاد، وآيته في ذلك أن علوم الاجتهاد يتعلّق بعضها ببعض، ويأخذ بعضها بحجزة بعض⁽²⁹⁾، والرأي عنده أن ثبوت ملكة الاجتهاد وتامها يجعلان التمكن منها مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل وإن نقصت لم يقدر على شيء من ذلك، وفقد الثقة من نفسه لتقصيره، ومن ثم يفقد الاجتهاد ركنا ركيئا وشرطا مكيئا وهو است فراغ الوسع وبذل الجهد إلى أن يشعر المجتهد بالعجز عن المزيد.

(27) إرشاد الفحول: ص 222.

(28) المصدر نفسه والصفة نفسها.

(29) المصدر نفسه، ص 225 والحجزة، متعبد الإزار، (انظر: القاموس المحيط للفيروزآبادي) ط. بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج 2، ص 171.

وفي الحق إنّ مخالفة الشوكاني للرأي الشائع عند جمهور الأصوليين وهو قولهم بجواز تجزئة الاجتهاد، مردّها إلى مفهوم الملكة نفسه باعتباره مقولة كيفية بسيطة غير قابلة للتجزئة، ومن ثمّ فالتسليم بإمكان التجزئة في الاجتهاد يفضي إلى التسليم بوقوع التجزئة في الملكة وهو محال⁽³⁰⁾.

فالمجتهد عند الشوكاني مطلق أو لا يكون، فهو الذي أوتي الملكة التامة التي تمكّنه من استنباط جميع الأحكام من أدلّتها وأصولها المعتبرة. وقد قال بقول الشوكاني بعض المحدثين، فرفضوا التجزئة في الاجتهاد، إذ لا يمكن عندهم تصوّر مجتهد في أحكام العبادات وغير مجتهد في أحكام المعاملات، أو مجتهد في أحكام العقوبات وغير مجتهد في أحكام الموارث، فالاجتهاد ملكة أي قدرة وأهليّة تمكّن صاحبها من استنباط الأحكام الشرعية التي لا نصّ فيها من أدلّتها المنصوص عليها بعد فهمها فهما دقيقاً⁽³¹⁾.

وقد يحملنا هذا النحو من النظر عند الشوكاني على الاستغراب إذا ما أدركنا أنّه قد جعل نصب عينيه تيسير سبل الاجتهاد وتسهيل طرائقه وما من شكّ في أنّ القول بتجزئة الاجتهاد يخدم هذه الغاية التي رام بلوغها لا سيما والقائلون بتجزئته أكثر وأشهر، منهم الغزالي (ت. 505 هـ) وفخر الدين الرازي (ت. 606 هـ) وابن قدامة المقدسي (ت. 620 هـ)؛ ثمّ كيف يمكن للشخص الواحد مهما أفرغ وسعه في طلب العلوم الشرعية أن يحيط بها علماً فيكتسب اقتداراً على الإدلاء بدلوه في كل ما يعرض من أمر، إن مجال الخطأ عندئذٍ أوسع من مجال الخطأ عند المجتهد

(30) انظر المهدي فضل الله، الاجتهاد والمنطق الفقهيّ في الإسلام، بيروت، دار الطليعة 1987، ص 16.

(31) انظر مثلاً، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ط. 7، القاهرة، 1956، ص 262.

المتخصص، ثم إن موارد استنباط الأحكام ليست واحدة، بل متغايرة؛ ومن ثم فإن ملكة الاستنباط في كل حكم هي جزء من ملكة الاستنباط العامة. إن مجاراة الشوكاني في منع تجزئة الاجتهاد يقود ضرورة إلى ادعاء علم المجتهد بجميع الأحكام الشرعية وهذا ممتنع الحصول بدليل أن كبار المجتهدين كمالك (ت. 197هـ) والشافعي (ت. 204هـ) قد سئلوا عن مسائل فأجابوا عن بعضها ولم يجيبوا عن أكثرها⁽³²⁾.

ورغم ما أبديناه من اعتراضات على الشوكاني، فإنه لا مناص لنا من الإقرار بأن النهج الذي سلكه في تيسير شروط الاجتهاد وتهوينها يبقى فذاً متميزاً وهو لا يعدو أن يكون توطئة لقضية كانت شغله الشاغل وهي مقاومة الفكرة الشائعة القائلة بانسداد باب الاجتهاد وإمكان خلوه الزمان من مجتهد⁽³³⁾ فقد سعى في سائر تصانيفه إلى تفنيد كل المزاعم التي تُفضي إلى هذا القول، وإلى دحض كل الشبهات التي تتعلق به ليخلص - بعد المقارنة بين جهود السابقين للحصول على رتبة الاجتهاد وجهود اللاحقين - إلى موقف متميز يرى أن الاجتهاد ميسر للمتأخرين تيسيراً لم يتح للمتقدمين؛ فالعلوم قد دوت وهي في متناول من أراد اكتسابها ويمكن لطالب الاجتهاد أن يحصل ما يحتاج إليه من معارف في أقل قدر من الجهد إذا قيس بجهد السابقين الذين كانوا يتجشّمون الأسفار ويجوبون الأقطار بحثاً عن الرويات والآثار، بينما يمكن للمجتهد المتأخر

(32) يقول ابن قدامة المقدسي: «ليس من شروط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها». روضة الناظر وجنة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ط 1، بيروت دار الكتاب العربي، 1981، ص 320.

(33) قد فند الزركشي من قبل حجج القائلين بخلو العصر من مجتهد في كتابه «البحر المحيط (مخطوط دار الكتب بالقاهرة) وقد أحال عليه الشوكاني في إرشاد الفحول. ص 224. (نقلاً عن وهبة الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية)، (مرجع مذکور) ص 179. وقد خص السيوطي هذه المسألة بتأليف مستقل عنوانه: «الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض». تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1985.

أن يحيط بعلوم الاجتهاد وأن يحصل ما يبتغي منها في غير كلفة ولا عناء.

وإمعانا في الدفاع عن هذه الفكرة آلف الشوكاني كتاب «البدر الطالع في محاسن من بعد القرن السابع» حاول فيه أن يثبت أن القرون المتأخرة قد عَمَرَتْ بالعلماء المجتهدين وأنه لم يَحُلْ منهم قرن من القرون، فهو يرى «أن خلوق العصر من أمثالهم يعني ضياع الشريعة وذهاب الدين، والله قد تكفل بحفظ دينه، بل إن المنصف يرى أن في أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة»⁽³⁴⁾.

هكذا يصل الشوكاني ما انقطع بين المتقدمين والمتأخرين وهو ما يجعله في زمرة المجتدين الذين من أبرز سماتهم المشتركة محاولة وصل اللاحق بالسابق مع محاولة فتح الآفاق لرؤية جديدة للقضايا والمشكلات⁽³⁵⁾.

وإن من مهمات النتائج التي يمكن استخلاصها من خلال هذا النحو من التفكير، تصوّر الشوكاني لحركة العلوم، فهي تواصلية تطورية، إذ أتيح للأصوليين المتأخرين من المدونات أكملها وأتمها، لأن المعرفة تواصل وتراكم وإضافة مستمرة، ومن كان له إلمام بعلم التاريخ واطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتدّه أهل العلم في الاجتهاد⁽³⁶⁾ فالعلم شأنه شأن منطق الحياة في ازدياد مستمر وتراكم

(34) الشوكاني، البدر الطالع، ص. 2 - 3.

(35) انظر مقال المستشرق (DOROTHEA KRAWWLSKY) الإسلام والإصلاح المنشور بمجلة الاجتهاد العدد المذكور آنفاً ص 108.

(36) الشوكاني، إرشاد النحول، ص 223. وانظر أيضاً البدر الطالع ج 2، ص. 84 - 85. والقول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، القاهرة، د.ت. ص. 26 - 27.

متواصل، واللاحق يفيد من السابق ويسعى إلى تحقيق الإضافة الإبداعية، والعلم في تقدّم دائماً وأبداً نحو مرتبة من الكمال نسبية⁽³⁷⁾ ولا يذهبن في وهما أن همّ الشوكاني هو تفويض المنظومة الأصولية، كلاً، إنّما همّ تحقيق الحق، منها؛ فليس نقده موجّهاً إلى أسسها وثوابتها، وإنّما إلى ما تخلّلها من ضعف الآراء ومتهافت الأقوال، فالتنقد لا يأتي عليها من القواعد، وإنّما هو أشبه بعملية ترميم وإعادة ترتيب من الدّاخل، فنزعت إصلاحية لا تأسيسية جذرية.

إنّ هذا الموقف الفذّ الذي رفع شعار الاجتهاد، قد سار في الآفاق وانتحلّه سائر من جاء بعد الشوكاني ورفع راية الاجتهاد في إطار المشروع النهضوي الإصلاحية بوجه عام، فمن ذلك مشاهير رواد النهضة العربية الحديثة مثل جمال الدين الأفغاني⁽³⁸⁾ ومحمد عبده⁽³⁹⁾.

(37) من المفيد المقارنة مثلاً بموقف الشاطبي من حركة تطوّر العلوم، فهو يراها تراجعية، إذ يقول في المواقف في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، 1975، ج 1، ص 27، «أعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين وعلومهم في التحقيق أقعد».

(38) انظر مثل ما يرويه عنه تلميذه، محمد باشا الخزومي في كتابه، خاطرات جمال الدين الأفغاني، بيروت 1931، بخصوص إنكاره سدّ باب الاجتهاد، ص 177 وما بعدها، وانظر دعوته إلى فتح باب الاجتهاد وإلى محاربة التقليد في الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1968، ص 256.

(39) وهو بجاري شيخه الأفغاني في الدعوة إلى اعتماد العقل في فهم الشريعة وإلى التحرر من ربة التقليد وفسح المجال واسعا أمام الاجتهاد. انظر، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق، محمد عمارة، بيروت 1976، ج 4، ص 414. وانظر رأيه في الاجتهاد ونماذج من اجتهاداته في عبد المنعم النمر، الاجتهاد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص 233 - 241.

وعن مفهوم الاجتهاد عند التيار السلفي عموماً انظر المرجع المذكور،

HIMMICH BEN SALEM, DE la Formation idéologique en Islam : Ijtihad et Histoire, Art. l'effort idéologique du mouvement Salafi, p.p. 193-210.

وما زال صدى هذا الموقف يتواتر في كل ما كتب عن الاجتهاد وما يكتب إلى أيامنا هذه ؛ فقد استقرّ الرأي على أنّ الاجتهاد حقّ ثابت في الإسلام لكل من يأنس من نفسه أهلية البحث والنظر، يستوي في ذلك الرجل والمرأة والحاكم والمحكوم، فليس من شأن الإسلام أن يخصّ أحدا بحق الاستثناء في تفسير النصوص الدينية، بل الحقّ ممنوح لكل مسلم يتحرّى دينه ويملك أبسط أدوات البحث⁽⁴⁰⁾.

وإذا كان النظر في محددات الاجتهاد عنده قد أسلمنا إلى وجوه من الجدة وجوانب من الطرافة قد ألعنا إلهها، فإن تأملنا في مجالات الاجتهاد عنده يكشف لنا أيضا عن خصوصيات في التناول خرج بها عن السائد عند جمهور الأصوليين، رغم أنّه بقي أسير مسئلة راسخة في الضمير الجمعيّ الإسلاميّ وهي أنّ لا اجتهاد مع النصّ، وإن كانت مقولة فضفاضة تحتاج إلى غير قليل من النقد والضبط كما سنرى ؛ ومن ثمّ بقي مجال الاجتهاد عنده فيما ليس فيه نصّ، وهو المفهوم التقليديّ للاجتهاد كما رسمخ في السّنة الثقافية الإسلامية⁽⁴¹⁾.

-
- (40) أنظر مثلا : - عبد المتعال الصّعيدي. في ميدان الاجتهاد، القاهرة، د.ت. ص 29.
 - محمد مصطفى المراغي، الاجتهاد في الإسلام. سلسلة الثقافة الإسلامية، عدد سبتمبر، 1959، ص 19.
 - محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة. ط7، بيروت، دار الشروق، 1974، ص 567 - 568.
 - ابراهيم عباس الزروي، نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الشروق، 1983، ص 42.
 - محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والمعقائدية، الكويت، نشر جامعة الكويت 1974/1393، ص. 424.
 - عبد المنعم النمر، الاجتهاد، (مرجع مذكور)، ص 110 - 111.
 ولكن هذا الرأي رغم ذبوعه بقي نظريا - في تقديرنا - وهو لا يبدو أن يكون تشبها بالمثل الأعلى الإسلامي. ولم يجد طريقة إلى الممارسة العملية -
 (41) أنظر عبد المجيد الشرفي ، الإسلام والحداثة (مرجع مذكور)، ص. 170.

وإذا كان الأصوليون قبل الشوكاني يجمعون على أن لا يكون الحكم المستنبط مخالفا للإجماع؛ فإن ما يميز اجتهاد فقيه صنعاء هو أن مجال استنباط الأحكام هو الأدلة النصية مباشرة، ولا اعتبار عنده للإجماع لأنه لا يقول بحجته، بل ينكره أصلا من الأصول ولا يعتبره دليلا شرعيا، على فرض إمكانه، لعدم ورود دليل على حجته⁽⁴²⁾ وهو يراه متعذرا من الناحية الواقعية، نظرا إلى اتساع البلاد الإسلامية وكثرة الحاملين للعلم وتعذر حصر عددهم وسكوت بعضهم تقيّة وخوفا على النفس من الأذى. وقد فتد حجج إجماع أهل المدينة⁽⁴³⁾ الذي يقول به المالكية، بل إنه - رغم زديته - لم يقل بإجماع أهل البيت⁽⁴⁴⁾.

وفي الحق إن إنكار الإجماع أصلا من أصول الفقه موقف قديم اشتهر به النظام المعتزلي (ت. 220 هـ أو 230 هـ)⁽⁴⁵⁾. فالشوكاني بإنكاره حجة الإجماع إنما يحيي موقفا استقرت السنته الثقافية على خلافه. وقد وقف الموقف نفسه من القياس فلم يعدّه دليلا شرعيا تقوم به الحجة على أحد من عباد الله، ولا جاء دليل شرعي يدلّ على حجته، وهو يرى أن لا معنى لكمال الدين المصرّح به في الآية «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»⁽⁴⁶⁾ إلاّ وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إمّا بالنصّ على الجزئيات أو باندراج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة⁽⁴⁷⁾.

(42) انظر تفنيده لحجج المتصرين للإجماع في : إرشاد الفحول، ص. 65.

(43) المصدر نفسه، ص. 72.

(44) المصدر نفسه، ص. 74.

(45) انظر تنقلا من آرائه في : فخر الدين الرازي، المحصول (مصدر مذكور)، ج 2، ص 8 وما

بعدها.

(46) المائدة 4/5.

(47) إرشاد الفحول، ص. 178.

أما إذا كانت العلة منصوفا عليها، فالدليل هو ذلك النص على العلة لا القياس لأن الشارع كأنه صرح باعتبارها إذا وجدت في شيء من المسائل، من غير فرق بين كونه أصلا أو فرعا، ولكن أهل الأصول قد توسعوا في المساواة بين الأصل والفرع وأثبتوها بأمر هي عند الشوكاني محض خيال ليس على ثبوته آثار من علم⁽⁴⁸⁾. ويرجع انكاره للقياس إلى أن كثيرا من أهل الرأي قد عدلوا إليه وقدموه على الآيات والأحاديث أحيانا.

إن الاجتهاد في تصوّر فقيه صنعاء ينبغي أن يبقى اسما على مسمى، أي بذلا متوصلا للجهد وإجهادا للنفس بالرجوع إلى النصوص نفسها بحثا فيها عن حكم التازلة المستجدة، لا تقليدا متقاعسا، وهو بذلك يستعيد مفهوم ابن حزم الأندلسي (ت. 456 هـ) للاجتهاد⁽⁴⁹⁾.

ولا يذهبن في الوهم أن الشوكاني يقصر الاجتهاد على النظر في الكتاب والسنة وحدهما لاستخراج الدليل، بل الاجتهاد عنده يعتمد الأصول العملية مثل : البراءة الأصلية وأصالة الإباحة، وبذلك يفتح باب المباح على مصراعيه مثلما فعل ابن حزم من قبل⁽⁵⁰⁾.

(48) انظر استعراضه لحجج المثبتين للقياس ودحضها في المصدر نفسه، ص. 177 وما يليها، وانظر أيضا : أدب الطلب ومتهى الأرب، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، 1979، ص.ص 164 - 166.

(49) قارن بمفهوم الاجتهاد عند ابن حزم في : النصف بن عبد الجليل، أصول الفقه بين ابن حزم والآمدي، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف عبد المجيد الشرفي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1984 (مرقونة).

وانظر أيضا : سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالغرب والأندلس، ط. 1 ودار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986، ص. 104.

(50) إرشاد الفحول، ص 177.

وانظر بخصوص توسيع دائرة المباح عند ابن حزم : محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2، ط. 1، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1986، ص 541.

إن حركة الشوكاني الاجتهادية في القرن الثالث عشر الهجري تماثل حركة ابن حزم في القرن الخامس الهجري، فقد جعلت كبير أهدافها أن تعيد للاجتهاد دوره المركزي في البحث الفقهي وكانت ثورة على التقليد الفقهي الذي تلقى بالقبول التام أقوال شيوخ المذاهب، وكانت انتصاراً للاجتهاد النقدي الحرّ ورجوها إلى النبايع الأولى ومحاولة جادة لإخراج الفقه من ركam المدونات والمختصرات والشروح والحواشي التي تردّي فيها بسبب جمود المقلّدين الذين أفرغوه من مضمونه الاجتهادي الأصل ليستحيل إلى فتاوي تحفظ وتستعاد في كل التّوازل والمسائل.

إن الاجتهاد عند الشوكاني رجوع إلى الأصول واستنباط مباشر من الأدلة، فلا عجب أن نجده ينادي قائلاً : «والذي أدين به أنّه لا رخصة لمن علم من لغة العرب ما يفهم به كتاب الله ثم يقوم لسانه بشيء من علمي النحو والصرف وشر من مهمات كلية أصول الفقه في ترك العمل بما يفهمه من آيات الكتاب العزيز أو السنّة المطهّرة ولا يحل له التمسك بما يخالفه من الرأي سواء كان قائله واحداً أو جماعة أو الجمهور»⁽⁵¹⁾.

لقد فتح الشوكاني باب الاجتهاد على مصراعيه بل جعله واجباً على كل مسلم عاديّ أوتي قدرة على الفهم وملك أدواته، إنّه يروم تحريك العقول وتنوير الأذهان لتنفصل عن الضلالات والأوهام، إنّه يريد أن يطلق

(51) البدر الطالع، ج 2، ص 84.

قارن بما يقوله ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، د.ت، ص 862، فالنقلد حرام على العبد المجلوب من بلده والمامي والعذراء المخدرة والراعي في شعف الجبال كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق (-) ولا يختلفون في كيفية الاجتهاد فلا يلزم المزمّن إلا مقدار ما يستطيع عليه..

للعقول حرية الاجتهاد الشخصي المبني على الفهم الفردي لأصول التشريع⁽⁵²⁾.

هكذا يكون البحث في محدّدات الاجتهاد ومجالاته عند الشوكاني قد أسلمنا إلى مقارنة دواعيه وبواعثه ومبرراته، ولكنها تحتاج إلى فضل بيان ومزيد شرح. فما الذي دفع فقيه صنعاء إلى تيسير سبل الاجتهاد بعد أن استعصبه السابقون واستوعروا طريقة واستبعدوا استجماع شروطه ؟

وما الذي دعاه إلى استسهاله وفتح مجاله أمام كل مسلم عادي ذي ثقافة دينية متوسطة ؟

لعلّ الرجوع إلى السياق التاريخي والحضاري الذي عاش فيه الشوكاني يكشف النقاب عن هذه العلل وتلك الأسباب.

II - الاجتهاد ، بواعثه ومبرراته

من المعلوم أن النفوذ العشمانى في اليمن لم يمتد طويلا بل استمرّ زهاء قرن من الزمان من سنة 1538 إلى سنة 1635، ثمّ سرعان ما تمتعت البلاد اليمنية باستقلالها الذاتي تحت حكم الأئمة الزيديين التي امتد نفوذهم في عهد الإمام المتوكل على الله : اسماعيل بن القاسم (1054 - 1087 هـ / 1644 - 1677م) فشمل عدن وحضرموت ومعظم تهامة. ثمّ سرعان ما دبّ الضعف في حكم أئمة صنعاء وأوفى على الانهيار بسبب التنافس

(52) قارن مثلا بصور محمد رشيد رضا (ت. 1935) للاجتهاد وقصره على مجال المعاملات

فحسب وتخريجه في ما عداها. انظر. مجلة النّار / مجلد 34 (1928) وتعليق :

J. JOMIER, Le commentaire coranique du MANAR, Paris, ed. Maison neuve, 1954, p. 104.

على الإمامة، وانعدام الاستقرار في نظام الحكم نفسه؛ وهو ما أدى إلى تشجيع الحكم المحليين في أرجاء اليمن على الانفصال والاستقلال.

ورغم جلاء العثمانيين عن اليمن فقد ظلّوا مستمسكين بأنهم أصحاب الحق في البلاد اليمنية. وفي الجملة يمكن القول أن أحوال اليمن في تلك الحقبة كانت على غاية من التدهور⁽⁵³⁾.

ولا يخفى أن ذلك الوضع السيّء لم يكن مقصوراً على اليمن فحسب، بل كان عاماً يشمل اليمن وغيره من البلاد العربية الإسلامية التي كانت تزرع تحت ظلّ الحكم العثماني، يسيطر فيها الباشوات والبكوات والبايات والذّيات من الولادة الذين لم يكن لهم من همّ سوى الإثراء على حساب المستضعفين من الأجراء والفلاحين، قبل أن يفاجئهم فرمان العزل من الباب العالي. ولسنا في حاجة إلى مزيد بيان مظاهر الانحطاط العام الذي شهده العالم الإسلامي في القرن الثالث عشر الهجري فهو مفصّل في مظانّه⁽⁵⁴⁾.

ولم يكن اليمنيون في صقعهم الناني بمعزل عمّا يجري عند أشقائهم من الأمصار الأخرى، بل كان منهم من يتابع ذلك عن كثب، فمن ذلك

(53) عن تاريخ اليمن عامة وعن تلك الفترة خاصة، يمكن الرجوع إلى :
- حسين بن عبد الله العمري. مائة عام من تاريخ اليمن الحديث، ط2، دمشق، دار الفكر، 1988.

- أحمد فنجري. اليمن ماضيها وحاضرها، القاهرة، 1957.
- أحمد حسين شرق الدين. اليمن عبر التاريخ من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن العشرين، دراسة جغرافية تاريخية سياسية شاملة، القاهرة، مطبعة السنّة المحمديّة، 1964.
- عبد الواسع بن يحيى الواسعي البستاني. تاريخ اليمن المسمى فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن إكذافاً، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346 هـ.

(54) في وصف مظاهر الانحطاط الشامل في القرن 13 هـ. انظر على سبيل المثال عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام (مراجع مذكور)، ص.ص. 446 - 471.

مثلا ما نقرؤه في الخبر التالي عن تدهور الأحوال في مصر : « وفي يوم الخميس ربيع الآخر وصل الشيخ محمد عامر السندي من مصر وأخبر عن ضعف مصر وأنه لم يجد بها من يعرف الحديث ولا من يتعلق به وأن من العجب »⁽⁵⁵⁾.

ولم يكن الشوكاني بمنأى عن الأحداث الكبرى التي شهدها عصره، وإن ما أورده في مؤلفاته الكثيرة ليدلّ دلالة قاطعة على انفعاله بالأحداث التاريخية في زمانه، فمن ذلك الحملة الفرنسية على مصر خاصة، فقد كان لها أسوأ الأثر في نفسه إذ يقول متحدثا عنها : « إن الرزية العظمى والمصيبة الكبرى التي تبكي لها عيون الإسلام، والمسلمين هي استيلاء طائفة من الفرنجة يقال لهم الفرنسيين على الديار المصرية جميعا ووصولهم إلى القاهرة وحكمهم على من بتلك الديار من المسلمين وهذا خطب لم يصب الإسلام بمثله »⁽⁵⁶⁾.

ومن ذلك معاصرة الشوكاني للحركة الوهابية، وقد كان معجبا ببعض آراء الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت. 1206 هـ)، بل إننا نجد تقاربا بين عقيدة الشوكاني وعقيدة ابن عبد الوهاب⁽⁵⁷⁾، قد يدلّ لبادئ الرأي على تأثره بالحركة الوهابية ولكننا عند التدبر نتبين أن هذا التقارب كان نابعا من روحه الاجتهادية الخاصة، وأنه مجرد توافق والتقاء بين

(55) بدر الدين الكبيسي، اللطائف السنية في أخبار الممالك اليمنية (مخطوط) نقلنا عن مقدمة ديوان الشوكاني، أسلاك الجواهر، تحقيق : حسين بن عبد الله العمري، دمشق، دار الفكر، 1402 / 1982، ص.ص 15 - 16.

(56) البدر الطالع، ص.ص 23 - 24. وعن اهتمام المزيخين اليمنيين بالحملة الفرنسية على مصر (1213 هـ / 1798م) انظر : سيد مصطفى سالم، نصوص يمنية عن الحملة الفرنسية على مصر، القاهرة، 1975.

(57) انظر مثلا : نهيه عن الاستعانة بصالحى الاموات أو اتخاذ قبور الاولياء مساجد في ادب الطلب، ص.ص. 167 - 172.

مذهبين يصدران عن أصول واحدة هي الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح، فإذا كان المبدأ واحدا كانت النتائج متشابهة بهذا نفس التقاءهما في الدعوة إلى تطهير الاعتقاد ومقاومة البدع⁽⁵⁸⁾.

يترجح لنا ذلك إذا ما علمنا أن الشوكاني قد تصدر للإفتاء وهو في سن العشرين، وأنه رغم إعجابه ببعض آراء محمد بن عبد الوهاب، فإنه كان يعارض المذهب الوهابي الحاكم في اعتماده قوة السلاح لفرض المذهب، لأنه لا يؤمن بمذهب يفرض بحد السيف.

ويرى أن المذهب الذي لا تدافع عنه الدلائل العقلية والحجج المنطقية مآله الفناء. وقد شارك بنفسه في معظم الأحداث المتعلقة بالحركة الوهابية، فكان يقابل مندوبيهم ويناقشهم ويرد عليهم ويعترض على وصمهم لمن يخالف تعاليمهم بالكفر⁽⁵⁹⁾.

ولم تخل الحياة الفكرية في اليمن في تلك الفترة من دهره من بعض مظاهر الحيوية رغم قسوة الحياة وشيوع التعصب ووطأة الجمود وجناية التقليد، واعتناق البدع والاعتقاد في الخرافات والأضاليل، بل ربما كانت الحياة الفكرية حيّة يقظة بسبب تلك الأوضاع، ذلك أن التعصب والتزمّت بعيدان عن جوهر الفكر الزيدي⁽⁶⁰⁾ وقواعده العقلية، فبقدر احتفاظ الزيدية بتراث الاعتزال وفكره، كان أن انفتاحها على مدرسة أهل السنة في مختلف مراحل تطوّر الفكر الزيدي إلى عصر الشوكاني بل إن ظهور الشوكاني في عصر تدهور الفكر لدليل على حيوية الفكر

(58) ذكريات الشوكاني، ص 10.

(59) المصدر نفسه، ص 11. وعن علاقة الشوكاني بالحركة الوهابية، انظر: حسين بن عبد الله العمري، مائة عام من تاريخ اليمن الحديث (مرجع مذكور)، ص 127 - 141.

(60) عن الفكر الزيدي وخصائصه وعن تاريخ الزيدية، انظر الدراسة المستفيضة التي أنجزها محمود صبحي بعنوان: الزيدية (مرجع مذكور).

الزيدي في الوقت الذي عقلت فيه سائر المذاهب فلم تنجب مثله، رغم أن اليمن ما كانت تعد آنذاك أحسن حالا من سائر الأمم الإسلامية إن لم تكن أسوأها.

لقد كان الشوكاني شاهدا على عصره وكان على وعي حاد بضرورة التغيير والإصلاح فكتب وهو بعيد عن الحياة السياسية، قبل أن يتصل بالحكام رسالة بعنوان : «الدواء العاجل في دفع العدو الصائل». يرشد فيها الحكام إلى ضرورة المحافظة على وحده اليمن ويبين السبيل الموفية على إصلاح المجتمع.

ففي رسالته تلك ضمن منهجه الفذ في الإصلاح الاجتماعي ومن أسباب تأليفه لتلك الرسالة تفكيره فيما أدى إليه الحال في اليمن من انتشار الفوضى وتعطل أسباب المعيشة بسبب الفوضى الإدارية التي عانى منها الشعب اليمني في العهد الإمامي نتيجة تضعف الحكم وترديه في أسوأ مهايو الرذيلة⁽⁶¹⁾.

فهل ترانا نبتعدُ إن زعمنا أن دعوة الشوكاني للاجتهد وتيسيره لشروطه وتسهيله لأسبابه إنما تدرج في إطار مشروع نهضوي شامل يجعل لقيه صنعاء الأثر الكبير في مجال إصلاح الفكري الديني، ويجعله الرائد الأكبر للنهضة الدينية التي حمل لواءها جمال الدين الأفغاني وجماعته من بعده ؟

(61) انظر إذا شئت التفصيل : عبد الله الحبشي، دراسات في التراث اليمني، ط. 1، بيروت، دار العودة، 1977، ص. 55 وما بعدها وعن النزعة الإصلاحية عند الشوكاني، انظر : مقال حسين بن عبد الله العمري، الشوكاني مصلحا، المنشور بمجلة العربي / عدد 300 / نوفمبر 1983، وفصلا بالعنوان نفسه من كتاب المؤلف نفسه الشوكاني راند عصره (مرجع مذكور) ص. 117 - 138.

إن الوضع السائد في اليمن في تلك الفترة - وقد آتينا عن بعض جوانبه - كان قائما على استغلال الفقه وتسخيره لأغراض السياسة الظرفية ولمصالح السلطان. ولما رأى الشوكاني انزلاق فقهاء البلاط في متهاتات التقليد وتبرير المواقف غير الشرعية⁽⁶²⁾. أصبح الانتصار للاجتihad الذي يعني العودة إلى الأصول والرجوع إلى منابع والثورة على التقليد استجابة منه لواجب الوقت ومهام المرحلة التاريخية وشعورا مرهفا بضرورة الإصلاح الشامل في واقع الانحطاط والجمود، وفي هذا الإطار نفهم حملته العنيفة على التقليد والمقلدين في سائر مؤلفاته⁽⁶³⁾.

إن الاجتهاد الذي نادى به الشوكاني هو صورة من صور الوعي في الثقافة الإسلامية التي تحمل في ذاتها عناصر حياتها وعوامل بقائها مهما تالت التوايب وأدلهمت الخطوب⁽⁶⁴⁾.

(62) انظر الشوكاني. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، حيث يفضح فقهاء البلاط في عصره ويتقدم انتقادا لاذعا. ص. 19 وما بعدها. ومن المفيد الإشارة إلى أن هذا الكتاب قد طبع تحت هذا العنوان خطأ، بدليل أن الشوكاني يحيل عليه بعنوان : القول المفيد في حكم التقليد. انظر إرشاد الفحول، ص. 236. وهو العنوان الصحيح بالنظر إلى محتوى الكتاب أيضا، إذ لم يتضمن إلا حججا للمقلدين ودحضا لأدلتهم وتسفيها لآرائهم وتشنيعا عليهم وغايته إقامة الدليل على حرمة التقليد.

(63) بالإضافة إلى المؤلفات التي أشرنا إليها في ثنايا هذا البحث، سعى الشوكاني إلى هدم التقليد وإبطال مقولة إيراد باب الاجتهاد التي يسميها، البدعة الشيطانية، في كل مناسبة مواتية في مختلف كتبه بما فيه تفسيره، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير، القاهرة 1349 / 1930، انظر على سبيل المثال، 167/1، 481 - 81/3، 198 - 2 353 - 447 - 396/3 - 418 - 43/4 - 46 - 550/5، 553 - بل إنه قد خصصها بطائفة من القاصد، انظر ديوانه، أسلاك الجوامر، ص. ص. 73 - 74 - 103 - 105 - 116 - 125 - 126 - 133 - 135 - 167 - 178 - 226.

(64) ننبه في هذا المجال إلى أننا لسنا على رأي الفضل شلق الغائل بأن : العرب كانوا دائما حملة الثقافة الإسلامية التي ظلت تمتع بين أيديهم بحيوية لم تفقدها إلا في مرحلة لاحقة أعبقت الحملة التبليونية.. (مقالة المذكور : الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية)، ص. 23. وإلا بماذا نفسر ظهور الشوكاني في تلك الفترة وسائر رجال الإصلاح من بعده ؟

لقد انتهى الرجل إلى هذا الرأي في سنّ مبكرة، وكانت معالم الطريق أمامه واضحة لم تتعرج به ولم ينحرف عنها، وكانت كل تصانيفه وما أكثرها⁽⁶⁵⁾ في خدمة هذا الهدف الأسنى، وكانت اجتهاداته وفتاويه تطبيقاً لفهمه الشخصي للاجتهاد، بل إن نزعتَه الاجتهادية المطلقة أفضت به إلى رفض المذهبية أصلاً، بدليل أنه لم يتقيد بالمذهب الزيدي في كتابه : السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار،⁽⁶⁶⁾ بل صحح ما أداه إليه اجتهاده بالأدلة وزيف ما لم يقدّم عليه دليل، فاثار ذلك حفيظة غلاة المقلّدين والمتعصّين للمذهب الزيدي فتعرّض بسببه إلى الإيذاء والاضطهاد⁽⁶⁷⁾ ولكنه ظلّ يدعو إلى الاجتهاد لا يتقاعد عنه ويقاوم التقليد لا تعتريه في ذلك فترة.

الخاتمة :

وبعد، فرغم تسليمنا بأن الشوكاني بقي إماماً سلفياً سجيناً للموقف التقليدي الذي يحصر الاجتهاد فيما ليس فيه نصّ، فإنّه لا مناص لنا من

(65) تزيد مؤلفاته عن المائة وفي ثبّت لمؤلفاته ورسائله وفتاويه أورد عبد الله الحبشي 250 عنواناً (راجع مقدمة ديوان الشوكاني، أسلاك الجواهر).

(66) هذا الكتاب هو شرح وضعه الشوكاني على كتاب الأزهار في فقه الأنسة الأطهار، للإمام أحمد بن يحيى المرتضى (764 - 840 هـ / 1362 - 1437 م) وقد كان هذا المتقّ مَعُول كل طلاب العلم المبتدئين والفقهاء من الزيدية في اليمن، انشاءً صاحبه وهو في السجن بين عامي (794 - 801 هـ / 1392 - 1398 م) وكان يسرّب قطعاً خارج السجن. وقد جاء مختصراً بالغ التركيز ليسهل حفظه وتناقله وقد أضفت ظروف السجن والظلم حالة من القداسة عليه وعلى صاحبه.

أمّا السيل الجرار فقد صدر القسم الأول منه عن هيئة البحوث الإسلامية بالقاهرة عام 1390 هـ 1970م بتحقيق جماعة من علماء الأزهر. ثم نشرته دار الكتب العلمية ببيروت كاملاً في أربعة أجزاء بتحقيق محمود إبراهيم زايد، سنة 1405 هـ / 1985م.

(67) انظر وصفه لتلك الحقبة في «أدب الطلب»، ص 30.

الإقرار - بعد ما يتّنا - بأن فهمه للاجتهاد - على علاقته - كان مستجيباً
لواجب الوقت ولهمام المرحلة التاريخية التي عاش فيها⁽⁶⁸⁾.

فهل ترانا نبعد إن زعمنا أن مفهومه للاجتهاد أشد استنارة وأعظم
تفتّحاً من كثير من المواقف السائدة في أيامنا هذه، على أن ذلك لا يمنعنا
من إبراز بعض الهنات التي لم يكن ممكناً للشوكانبي أن يجتنبها لأنّه بقي
أسير المرجعية التقليدية عموماً ولم يتخلّص منها بالكليّة، وأنّي له ذلك ؟

ولعلّ أخطر هذه الهنات - في نظرنا - إهماله التام لمقاصد الشريعة
الإسلامية شرطاً من شروط الاجتهاد مثلما قرر ذلك الشاطبي في
موافقاته⁽⁶⁹⁾، ذلك أن بقية الشروط الأخرى ثانوية وخادمة لهذا الشرط
الرئيس الذي يمكن المجتهد من النهوض بعبء الاجتهاد، لأن المقاصد من
السعة والشمول بحيث تستوعب المصالح الدنيوية والمصالح الأخروية مهما
امتد بالناس الزّمن⁽⁷⁰⁾.

والظاهر أن الشوكانبي لم يطّلع على شيء من فكر الشاطبي أصلاً،
إذ لم يشير إليه في مؤلفاته من قريب ولا من بعيد، ولعلّ السبب في
ذلك بعد الشقّة بين الأندلس واليمن وصدود الناس عن مؤلفات الشاطبي

(68) في هذا المجال يمكن الرجوع إلى : FAZLUR RAHMAN, Islam and modernity, Chicago, 1982; p: 1-2. حيث يشير إلى أن مهمة المجتهد الصعبة تقوم على تحقيق التوازن الدقيق بين المحافظة والتجديد من أجل مواجهة العقبات الطارئة المتمثلة في الظروف المستجدة لقرن جديد بحيث يكون بمسئاعه أن يستوعب متطلبات العصر الجديد بدون تجاوز مبادئ الإسلام الأساسية.

(69) الموافقات ج 4، ص 105 وما بعدها .

(70) انظر محمد فتحي الدريني: مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية عدد 8، بيروت، 1990، ص.ص. 229 - 230.

وإهمالهم لها طوال قرون عديدة بدليل أنها لم تلق العناية التي هي بها جديرة إلا في الأزمان المتأخرة⁽⁷¹⁾.

ثم إن حماسة الشوكاني للعودة إلى النصوص مباشرة قد أسلمته إلى ظاهرية تضارع ظاهرية أهل الظاهر أو أشد، وأدت به إلى الاستمساك بظاهر النص في الجملة فغدا من أكثر العلماء تشددا في ذلك، يكاد ينفرد به عن سبقه من فقهاء الإسلام حتى الظاهرية منهم⁽⁷²⁾.

ورغم ما في دعوته إلى التعامل المباشر مع النصوص الدينية من محاولة التحرر من أسر المذهبية ومن ثقل الإرث الفقهي ابتغاء تجاوزه بالاجتهاد المشر، فإن إقصاء الموروث مستحيل التحقيق، لأن الشوكاني يباشر تلك النصوص وهو مثقل بالتراث الفقهي الأصولي الذي تَشَرَّبَهُ منذ صباه وتشكل عقله على منواله، فهو - وإن ادعى مباشرة النصوص بدون وساطة - إنما يفكر فيها من خلال ثقافته التقليدية. فلغة النصوص ليست بيئة بذاتها إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهمها وإنتاج دلالتها. ولذلك بقيت محاولة الشوكاني على ما فيها من جوانب إيجابية بالقياس إلى عصره - في حدود المنظومة الأصولية العتيقة غير خارجة عنها بالكلية، لأن محاولة الإصلاح والتجديد كانت بوسائلها ومن داخلها ولذلك كانت محدودة النتائج، قليلة الثمرات ولم تفلح في تأسيس أصولية جديدة تعتمد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهيم المعاني من ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، ولذلك لم يخرج اجتهاد الشوكاني عن القواعد الأصولية الكبرى التي وضعها الأصوليون قبله، وكل

(71) انظر بحثا في تفسير ظاهرة الإهمال التي مني بها الشاطبي في: عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، العدد نفسه، ص 25 وما يليها.

(72) انظر مثلا ما يورده في نجاسة الخمر في: السيل الجرار، ص 29.

اجتهاد في إطار تلك القواعد القديمة هو عندنا - اجتهاد تقليد لا اجتهاد
بتحديد وإن أتى بفتاوي جديدة وتخريجات طريفة.

ولا يفوتنا في ختام هذا البحث أن نعبر عن استغرابنا من انحصار
مفهوم الاجتهاد عند الشوكاني وعند سائر الأصوليين القدامى والمحدثين
فيما ليس به نص⁽⁷³⁾ ومن تحريمهم الاجتهاد مع وجود النص وغاية
المتساهل أن يُقرّ بإمكان الاجتهاد فيما فيه نصّ ظنيّ الدلالة⁽⁷⁴⁾ وقد ذهبوا
عن أن كبار الصحابة - ومنهم عمر بن الخطاب خاصة - قد اجتهدوا في
أمور كان النصّ فيها قطعي الثبوت والدلالة معا، وقدموا عليه رعاية
المصلحة⁽⁷⁵⁾.

(73) انظر من المحدثين مثلاً ، - المهدي الوافي - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، نشأته وتطوره
والتعريف به، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984، ص 418.

- حسن مرعي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية (ضمن كتاب الاجتهاد في الشريعة
وبحوث أخرى) (مرجع مذكور)، ص 18.

- عبد العزيز عبد الرحمان الرشيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة
الإسلامية، سلسلة من يتابع الثقافة، عدد 5 (1984). في الوقت الذي يغلو فيه بعض
الدارسين فيري الاجتهاد ظاهرة عامة تشمل كل الخطابات الايديولوجية في الإسلام
ويرفض قصره على الجانِب الفقهي الأصولي. انظر حجته في المرجع المذكور ،
HIMMICH BEN Salem, De la Formation idéologique en Islam, p.p. 24 - 25.

(74) عبد المنعم التمر، الاجتهاد (مرجع مذكور)، ص 31، وانظر أيضاً : محمد فتحي الدريني
مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي (مقال مذكور) ص 224 - 225. وقد
وسم النصوص الظنية بأنها النصوص التي تتضمن التغيرات وأن مجال الاجتهاد بالرأي
فيها أوسع وأرحب أفقا أما القطعي من النصوص فلا تستنبط الأحكام منه.

(75) انظر نماذج من اجتهادات الصحابة أوردتها ، عبد الحسين شرف الدين الموسوي في كتابه ،
النص والاجتهاد.. ط 3، تقديم محمد صادق الصدر، النجف، دار النعمان، 1964. وفيه يشنع
عليهم من منظور شيعي إمامي لاجتهادهم مع وجود النص، وإذا كان اجتهادهم مع وجود
النص فهو محظور. انظر أيضاً أمثلة من تقديم الصحابة رعاية المصلحة الرَّاجحة مع
وجود النص إذا تعارضاً وذلك على طريق البيان أو التخصيص للنص في ، عبد المنعم
التمر، الاجتهاد (مرجع مذكور)، ص 110 وما يليها.

والغريب أن هذا الموقف الفذ الذي يقدم المصلحة الراجحة على النصّ قد ذهب إليه من الأصوليين الأقدمين : نجم الدين الطوفي (ت. 716 هـ / 1312م)⁽⁷⁶⁾ ولكنه لم يتلقَ بالقبول، ولم يحظَ بالذّيع، بل قوبل بالرفض والتشنيع حتّى من المحدثين⁽⁷⁷⁾.

ولعلّ مرد الاستيحاش من الإقرار بدوران الحكم مع المصلحة⁽⁷⁸⁾ إلى خشية استغلال هذه الحقيقة الأصولية المهمة من قبل أدعياء الاجتهاد، فيتذرعون بها للتجروء على النصوص ومعارضتها باسم المصلحة، يتتغون الوسيلة إلى إرضاء أهوائهم والاستجابة لشهواتهم، ولكن ذلك لا يبرّر عندنا إنكار هذه الحقيقة الأصولية المهمة التي تبنى عليها الأحكام وتحلّ بها عويصات المسائل وعامضات النوازل، كيف لا ومقصد الشارع الأول والأخير هو مصلحة الناس، لأنّ الله غنيّ عنيّ العالمين⁽⁷⁹⁾ ومن ثمّ فإن

(76) عن الطوفي انظر : رسالة الماجستير التي أجزمها مصطفى زيد بعنوان : «المصلحة في التشريع الرسلافي ونجم الدين الطوفي، ط.1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1374 هـ / 1954م، انظر بالخصوص : الباب الثاني : الطوفي والمصلحة، ص.ص. 113 - 191. وقد تبيّه مصطفى زيد إلى أن الطوفي لم يؤلف رسالة في المصلحة كما هو شائع عند المعاصرين وإنما تحدث عنها في معرض شرحه لحديث : «لا ضرر ولا ضرار» ضمن شرح الأربعين النووية (انظر : ص.113) وقد أثبت الباحث في نهاية رسالته ملحقاً بعنوان : ماذا قال الطوفي في المصلحة ؟ وفيه حقق نصّ شرح الحديث المذكور.

(77) من هؤلاء : محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام، (مرجع مذكور) حيث يذهب إلى أن كلام الطوفي فرضي لا تعضده الأمثلة ! ص.294. وعبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة، حيث يرى أن بحث الطوفي نظري لا طائل تحته، ! ص.62. بل وصل الأمر عند بعضهم إلى اتهامه بأنه كان من غلاة الرافضة وأنه قد تشيع بعد أن كان حنبلياً وأنه كان بليداً سيئ الفهم !

انظر : مصطفى أحمد الزرقاء، الإستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقها (هامش ص.86)، وقد غاب عنه أن الشيعة عموماً يرفضون قاعدة المصالح أصلاً.

(78) يقرب من اتجاه الطوفي بن القيم الحنبلي الذي يقول : «إذا وجدت المصلحة فثمّ شرع الله، نقلاً عن محمد سلام مذكور، مناهج الاجتهاد في الإسلام (مرجع مذكور) ص. 294.

(79) كل عمران 97/3.

المصلحة هي - عند التدبر - أصل الأصول كلها، فهي التي تؤسس معقولية الأحكام الشرعية وهي التي تجعل الاجتهاد ممكنا في كل حال لأن دائرتها واسعة لا حدود لها⁽⁸⁰⁾ ولا يعني ذلك أن منطلقها الهوى والتشهي فقد سبق أن قرر الشاطبي أن المصلحة مرتبطة بالمقاصد الشرعية العامة⁽⁸¹⁾.

إن الاجتهاد عندنا ليس محض رأي وتقول يصدر عن هوى، وليس تفكيراً شخصياً بحثاً يلبس ثوب القداسة وتُتلقى نتائجها بكامل الإذعان ومنتهى التسليم والامتثال، بل إننا نرى فيه مفارقة عجيبة إذ يتقاطع فيه الإلهي المقدس المطلق عبر المحدود بالبشري المتناهي القاصر المحدود، فهو في أصله ومصدره ديني غيبي وفي نتائجها مدني دينوي، ولم يكن الاجتهاد في الماضي ولا يمكنه أن يكون مجرد تمرينات ذهنية، على مسائل لا هوية بعيدة عن مشكلات العصر وإكراهات المجتمع⁽⁸²⁾ ولا يمكن للإنسان أن ينسلخ من بشريته ويتجرد من هواه ويتنزه عن مصلحته، ومن ثم فإن الحكم الشرعي، الذي يستنبط إنما هو عند التحقيق بشري لأنه يخضع لإكراه الزمان والمكان، فلا تكون أحكامه إلا شهادة على عصره ودلالة على حاله، تلك شروطه الإنسانية التي ليس بوسعها أن يتحرر منها. ومن ثم كان لزاماً على المجتهد أن يعرف سنن التاريخ وقوانين الاجتماع وقواعد السياسة وطبائع العمران كي يكون شاهداً على العصر مستجيباً لواجب الوقت. وعليه أن يعترف بنسبية أحكام

(80) محمد عبد الجباري، وجهة نظر، فصل معقولية الأحكام الشرعية (مراجع مذكور)

ص. 60 - 61.

(81) الموافقات، ج 2، كتاب المقاصد.

(82) انظر، محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط 1، تعريب هاشم صالح.

سلسلة بحوث اجتماعية، عدد 11، بيروت، دار الساقي، 1991، ص 14 وما يليها.

الاجتهادية وأن لا يطابق بينها وبين حكم الله، لأنه يعيش في الزمان وفي المكان ويخضع للتبدل والزوال⁽⁸³⁾.

إن الاجتهاد مؤسسة بشرية وليس سلطة روحية⁽⁸⁴⁾ لأنه قائم في الأصل على تبرئة الخطأ شرط بذل أقصى الجهد الممكن إنسانياً، فليس المهمّ درك الحقيقة في ذاتها وإنما الأهمّ المجهود الإنساني المبذول من أجل بلوغها، ومن ثمّ فلا تبعة على المخطئ إذا كان خير الإرادة محمود المجهود، فالحقيقة بهذا الاعتبار هي ما يصل إليه الجهد البشريّ في قراءة النصوص الإلهية، والاجتهاد هو، فلسفة الخطأ المبرراً أو فلسفة الحقيقة النسبية،⁽⁸⁵⁾.

محمد ابن الطيّب

(83) علي حرب، لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991، ص. 101.

(84) ونحن في ذلك على رأي عبد المجيد الشرفي إذ قال عن صواب في تقديرنا ، ينبغي استبطان مبدأ المسؤولية الفردية وعدم التفريط فيه لفائدة مجامع فقهية تتصب للفصل بين الحلال والحرام وللكلام باسم الله.. حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء (مقال مذكور)، ص. 48.

(85) أبو يعرب المرزوقي، مفهوم السببية عند الفزالي، ط2، تونس دار بوسلامة للنشر والتوزيع، د.ت. ص. 212.

المصادر والمراجع

١ - المصادر

- الشوكاني (محمد بن علي)،
 - * إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
 - * أدب الطلب ومنتهى الأرب، تحقيق عبد الله الحبشي، صنعاء، مركز الدرامات والأبحاث اليمنية، 1979.
 - * البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط.1، القاهرة، مطبعة السعادة، 1348 هـ.
 - * ديوان الشوكاني، أسلاك الجواهر، تحقيق : حسين بن عبد الله العمري، دمشق، دار الفكر، 1402 هـ / 1982 م.
 - * ذكريات الشوكاني (رسائل للمؤرخ في اليمن : محمد بن علي الشوكاني)، تحقيق : صالح رمضان محمود، بيروت، دار العودة، 1983.
 - * السبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق : قاسم غالب أحمد ومحمود أمين النواوي ومحمود إبراهيم زايد وبسيون رسلان، نشر : المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1390 هـ / 1970 م.
 - * القول المفيد في أدلة الإجتihad والتقليد، القاهرة، د.ت.
 - * فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، القاهرة، 1349 هـ / 1988 م.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، د.ت.
- الرازي (فخر الدين)، المحصول في علم أصول الفقه، ط.1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408 هـ / 1988 م.
- السيوطي (جلال الدين)، الرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الإجتihad في كل عصر فرض، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1985.
- الشاطبي (أبو اسحاق بن موسى)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق : عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة، 1975.
- الشافعي (محمد بن ادريس)،
 - * الأم، ط.2، بيروت، 1393 هـ / 1973 م.
 - * الرسالة، تحقيق : أحمد محمود شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

- الفزالي (أبو حامد)، المستصفى من علم أصول الفقه، بيروت، د.ت.
- المقدسي (ابن قدامة)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل بن حنبل، ط.1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1981.

ب - المراجع العربية

- أركون (محمد)، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط.1، تعريب، هاشم صالح، سلسلة : بحوث اجتماعية عدد 11، بيروت، دار الساقي، 1991.
- الأصفهاني (محمد حسين)، الاجتهاد والتقليد، ط.1، النجف، دار الكتب الإسلامية، 1957.
- الأفغاني (جمال الدين)، الأعمال الكاملة، تحقيق : محمد عمارة، بيروت، 1968.
- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955.
- بن عبد الجليل (المنصف)،
- * أصول الفقه بين حزم والآمد، شهادة الكفاءة في البحث، إشراف : عبد المجيد الشرفي، تونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1984 (مرقونة).
- * المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي، مقال منشور ضمن مؤلف جماعي بعنوان : في قراءة النص الديني، سلسلة موافقات عدد 1، تونس، الدار التونسية للنشر، 1990.
- تركي (عبد المجيد)،
- * الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- * مقدمة أحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي، ط.1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1407 هـ / 1986 م.
- * مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، ط.2، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1406 هـ / 1986 م.
- الجابري (محمد عابد)،
- * بنية العقل العربي، نقد العقل العربي 2، ط.1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1986.
- * الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية، ط.3، بيروت، دار الطليعة، 1988.

* وجهة نظر ، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ط.1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992.

- الحبشي (عبد الله، دراسات في التراث اليمني، ط.1، بيروت، دار العودة، 1977.
- حرب (علي)، لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، ط.1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991.

- حوراني (البرت)، الفكر العربي في عصر النهضة 1798 - 1939)، تعريب : كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، 1968.

- خلاف (عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ط.7، القاهرة، 1956.
- الدريني (محمد فتحي)، مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- رضا (محمد رشيد)، تحقيق الإمام الشوكاني في مسألة القياس، مقال منشور بمجلة المنار، المجلد 18 عدد 6، 1915.

- الزحيلي (وهبة)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بحث شارك به في أعمال ندوة مؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض المنشورة بعنوان : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404 هـ / 1984م.

- الزرقاء (مصطفى أحمد)، الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، دمشق، دار القلم، 1408 هـ / 1988م.
- الزروي (ابراهيم عباس)، نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الشروق، 1983.

- زيد (مصطفى)، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ط. 1، القاهرة، دار الفكر العربي، 1374 / 1954.

- سابيارد (نازك)، الرّخّالون العرب والغرب في النهضة العربيّة الحديثة، بيروت، مؤسسة نوفل، 1979.

- سالم (سيد مصطفى)، نصوص مبنية عن المجلة الفرنسية على مصر، القاهرة، 1975.

- السعيد (عبد العزيز عبد الرحمان)، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، سلسلة من يتابع الثقافة، عدد 5، 1984.

- السيد (رضوان)، الشافعي والرسالة : نظرة في التكوين التاريخي للنظام الفقهي، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.

- شرف الدين (أحمد حسين)، اليمن عبر التاريخ من القرن الرابع عشر قبل الميلاد إلى القرن العشرين : دراسة جغرافية تاريخية سياسية شاملة، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1964.
- الشرفي (عبد المجيد).
- * الإسلام والحداثة، ط2، سلسلة موافقات، عدد 4، تونس، الدار التونسية للنشر، 1991.
- * حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، مقال منشور ضمن : قضية الاجتهاد الفكر الإسلامي، تونس، 1987.
- * الشافعي أصوليا بين الاتباع والإبداع، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثالثة، عدد 10 - 11، بيروت، 1991.
- * دروس التبريز (فخرالدين الرازي أصوليا)، قسم العربية بكلية الآداب بجنوبة، السنة الجامعية : 1992 - 1993.
- شلتوت (محمود)، الإسلام عقيدة وشرعة، ط7، بيروت، دار الشروق، 1974.
- شلق (الفضل)، الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- صبحي (أحمد محمود)، الزيدية، ط2، الإسكندرية، الزهراء للإعلام العربي، 1404 هـ / 1984 م.
- الصعدي (عبد المتعال).
- * في ميدان الاجتهاد، القاهرة، د.ت.
- * المجددون في الإسلام، القاهرة، مكتبة الآداب، د.ت.
- عبده (محمد)، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1976.
- عمارة (محمد)، رفاعة الطهطاوي راند التنوير في العصر الحديث، القاهرة، د.ت.
- عمران (كمال)، الإبرام والنقض : قراءة في الثقافة الإسلامية، سلسلة موافقات عدد 7، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.
- العمري (حسين بن عبد الله).
- * الإمام الشوكاني راند عصره، ط1، دمشق، دار الفكر، 1411 هـ / 1990 م.
- * الشوكاني مصلحا، مقال منشور بمجلة : العربي، عدد 300، نوفمبر، 1983.
- * المنار واليمن (1898 - 1934)، دمشق، دار الفكر، 1987.
- * مائة عام من تاريخ اليمن الحديث، ط1، دمشق، دار الفكر، 1988.

- العمري (نادية شريف)، الاجتهاد في الإسلام، بيروت، 1981.
- غالب (قاسم)، من أعلام اليمن شيخ الإسلام المجتهد : محمد بن علي الشوكاني، القاهرة، مطبعة الأهرام التجارية، 1969.
- فضل الله (مهدي)، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 1987.
- فتجري (أحمد)، اليمن ماضيها وحاضرها، القاهرة، 1957.
- الفيروزآبادي (مجد الدين)، القاموس المحيط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- كرافولسكي (دورثيا)، الإسلام والإصلاح، مقال منشور بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد 8، بيروت، 1990.
- القاضي (محمد) وصوله (عبد الله)، الفكر الإصلاحى عند العرب في عصر النهضة، تونس، دار الجنوب للنشر، 1992.
- مجلة المنار، مجلد 34، 1928.
- المخزومي (محمد باشا)، خاطرات جمال الدين الأفغانى، بيروت، 1931.
- مذكور (محمد سلام)،
- * مناهج الاجتهاد في الإسلام والأحكام الفقهية والعقائدية، الكويت، نشر جامعة الكويت، 1393هـ / 1973م.
- * جمال الدين الأفغانى باعث النهضة الفكرية في الشرق، القاهرة، 1937.
- المراكشي (محمد صالح)، قراءات في الفكر الحديث والمعاصر، سلسلة موافقات عدد 8، تونس، الدار التونسية للنشر، 1992.
- المرآغي (محمد مصطفى)، الاجتهاد في الإسلام، سلسلة الثقافة الإسلامية عدد سبتمبر، 1959.
- مرعي (حسن أحمد)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن كتاب : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية وبحوث أخرى، الرياض، نشر جامعة محمد بن سعود الإسلامية، 1404هـ / 1984م.
- الموسوي (عبد الحسين شرف الدين)، النص والاجتهاد، ط3، تقديم : محمد صادق الصدر، النجف، دار نعمان، 1964.
- النسر (عبد المنعم)، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية : نشأته وتطوره والتعريف به، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1984.

- الواسعي (عبد الواسع بن يحيى)، تاريخ اليمن المسمى ، فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن، القاهرة، المطبعة السلفية، 1346هـ.
- يفوت (مسالم)، ابن حزم والفكر الفلسفي بالغرب والأندلس، ط.1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1968.

المراجع الأعجمية ،

- _ M. ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, Paris, ed. Maison neuve et la rose, 1984.
- FaZLUR RAHMAN, Islam and modernity, Chicago; 1982.
- GOLDZIEHER, Muhammedinshe Studien, trad. L. BERCHER, Paris, 1952.
- HIMMICH Ben Salem, De la formation idéologique en Islam Ijtihadat et Histoire, Paris, 1980.
- G. HOURANI, The basis of authority of consensus in Sunnit Islam, in : STUSIA ISLAMICA XXI (1964).
- J. JOMIER, Le commentaire coranique du MANar, Paris, ed. Maison neuve, 1954.
- G.H.A. JUNYBOLL, Muslim Tradition, combridge university press, 1983.
- J. SHACHT, An introduction to Islamic Law, Oxford, 1964.
- WAEL B. Hallaq, Was the gate of idjtihad closed ? in : IJMES 16 (1984).

«القراءة المسيجة في موازنة، الأمدي

تأليف : فاتن حسني

مدخل :

مثلت المعركة النقدية التي دارت بين أصحاب أبي تمام، وأصحاب البحتري،⁽¹⁾ منذ منتصف القرن الثالث تقريبا قطب الرّحى في التفكير النقدي عند العرب. وقد ساهمت إسهاما ملحوظا في بلورة جملة من التصورات الجمالية والقضايا النقدية مثل السبق إلى المعاني والمفاضلة بين القدامى والمحدثين والاتباع والابتداع والسرقات الشعرية وغيرها من القضايا التي استمرت إلى فترة متأخرة.

وقد مثل كتاب الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، للأمدي (ت 370 هـ) ثمرة ما دار بين الفريقين من احتجاج لتفضيل أحدهما على الآخر ومنعرجا هاما في حياة النقد الأدبي العربي⁽²⁾.

(1) استعرض الأمدي في مقدمة كتابه الحاجة التي دارت بين الفريقين لبنني على أساسها مفاضته (انظر : «الموازنة، تقيق أحمد صقر، دار المعارف بمصر ج 1961/1 - ج 1965/2، ص ص 12 - 48).

ويتضح بما جاء فيها أهمية الخصومة حول الشاعرين (أبي تمام حبيب بن أوس الطائي (ت 231 هـ) وأبي عبادَةَ الوليد بن عبيد البحتري الطائي (ت 284 هـ) وأثرهما في تطور الحركة النقدية.

(2) انظر مثلا :

- إحسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب (ص ص 147 - 154) دار الثقافة - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1978.

- أحمد بن أميريك : أسلوب الموازنة وأثره في التفكير العربي إلى القرن الرابع الهجري.

بحث مرفقون أعدّه لنيل شهادة التعمق في البحث - كلية الآداب والعلوم الإنسانية تونس (1982 - 1983).

ولئن اتفقت آراء القدامى والدارسين المحدثين حول أهمية هذا الأثر، فقد لفت انتباهنا اختلافُ المواقف تجاه الأمدي نفسه : فمنهم من نوه بموضوعيته وقدرته الفائقة على الشرح والتبرير ومنهم من اتهمه بالتعصب على أبي تمام وإجحافه بحقه وطمس معالم الإبداع في شعره⁽³⁾.

وبإمكاننا أن نردّ هذا الاختلاف إلى جملة من الاعتبارات منها ما يتصل بطبيعة كتاب الموازنة عموماً وما خلّعه عليه المرحلة التاريخية التي يتنزل فيها من خصائص، ومنها ما يتعلق بعقيدة الأمدي الأدبية التي

(3) لحسن باقوت الحموي في «معجم الأدباء» (87/8 - 88 - دار المشرق بيروت - لبنان) آراء الفريقين بقوله : «ولأبي القاسم تصانيف كثيرة جيدة مرغوب فيها منها : كتاب الموازنة بين البحتري وأبي تمام في عشرة أجزاء وهو كتاب حسن وإكان قد عيب عليه في مواضع منه ونسب إلى الميل مع البحتري فيما أورده والتعصب على أبي تمام فيما ذكره». والناس بعد فيه على فريقين : فرقة قالت براهيه حسب رأيهم في البحتري وغلبة حبهم لشمره. وطائفة أسرفت في التقييح لتعصبه، فإنه جد واجتهد في طمس محاسن أبي تمام وتزيين مردول البحتري.. انظر كذلك :

* الشريف المرتضى : «أمالي المرتضى (610/1-614).

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى 1954.

وقد ردّ بعض آراء الأمدي في شعر أبي تمام إلى حدّ قوله تعليقا على شروحه : «وهذا من الأمدي قلة نقد للشعر وضعف بصيرة بدقيق معانيه التي يفرض عليها حذائق الشعراء» (613/1).

* محمد الحسيني : «أبو تمام وموازنة الأمدي».

(المجلس الأعلى لرعاية الآداب والعلوم الاجتماعية 1967).

وقد تتبع فيه أخطاء أبي تمام في موازنة الأمدي متهما إياه بالتعصب مفتدا آراءه منتصرا لأبي تمام.

- نذكر من المحدثين :

* أدونيس : «الثابت والمتحول (196/2 - 102).

دار العودة بيروت الطبعة الثالثة 1982.

* أمّا طه أحمد إبراهيم : «تاريخ النقد الأدبي عند العرب».

(نشر فصوله قسم اللغة العربية بكلية الآداب بمصر 1937)

* ومحمد مندور : «النقد المنهجي عند العرب» (دار النهضة مصر للطبع والنشر، الفيحالة - القاهرة) فقد نفيا عن الأمدي تهمة التعصب وبينّا دور كتابه في حياة النقد الأدبي عند العرب.

تجلى لنا من خلال تلك التعليقات والشروح والتبريرات التي حرص المؤلف على أن تكون أدلة قاطعة على صحة رأيه وصواب مذهبه.

وعلى هذا الأساس سنتجاوز في عملنا إثبات تعصب الأمدي على أبي تمام أو نفي تحامله عليه إلى بحث أجدي عن الخلفيات الفكرية التي وجهت مواقفه وطبعت قراءته بالتحرز والاضطراب إن عن وعي أو عن دون وعي، لأننا نرى أن التعصب على شاعر دون آخر ليس إلا انسياقا وراء تيار فكري معين أو عقيدة أدبية خاصة.

لذا فنحن نطمح من خلال هذا التصور إلى إبراز هذه الدوافع الأيديولوجية وكيفية تجليها في النص المقروء.

وقد ساعدنا على هذا الاختيار المنهجي إيماننا بأن النقد أي نقد وإن كان ظاهرياً تنويعاً للكتابة وعملية لاحقة للأدب فكثيراً ما يتحول إلى سلطة تُخضع الأدب إلى قوانينها وتكلمه بجهاز من الأحكام والمعايير. ومهما يحاول المبدع التخلص من قيودها والتحرر من بوتقتها يجد نفسه أسيراً لها سائر في دائرتها، لأن الخروج عن القواعد المرسومة قد يؤدي إلى إخلال بعملية التواصل بينه وبين المتلقي.

ولعل في هذه العلاقة الجدلية بين التشاطين ما يفسر في تاريخ الأدب دفع عجلة الإبداع حيناً وكبحها أحياناً كثيرة.

ولا يتسنى لنا فهم هذه العلاقة واكتناه أسرارها في كتاب الموازنة، ما لم ننطلق من الفكرة المحورية التي بنى عليها الأمدي نظريته النقدية.

فما هو مفهوم الموازنة عند الأمدي ؟

وما الدافع الحقيقي وراء وضع الكتاب ؟

1 - مفهوم الموازنة عند الآمدي :

استهل الآمدي مؤلفه بهذا القول : « هذا ما حثت (...) على تقديمه من الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس الطائي وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحر في شعريهما، وقد رسمتُ من ذلك ما أرجو أن يكون الله عز وجل قد وهب فيه السلامة وأحسن في اعتماد الحق وتجنب الهوى المعونة منه برحمته. ⁽⁴⁾ »

إن إحلال الحديث عن نيته في اعتماد الحق وتجنب الهوى مقدمة كلامه في الموازنة بين الشعاعين - مع العلم أنه كثيرا ما ذكر القارئ بذلك في طيات كتابه - أمر هام في تصورنا يجب أن يفهم على أنه كلام مؤذن بصعوبة تحقيق أمنيته تلك، فالآمدي لن يملك النفس عن ركوب الهوى والكشف عن ميله الدفين إلى البحرى ونفوره من أبي تمام.

ومهما يكن من أمر، فقد صرح الآمدي منذ البداية بأنه لا يتناول مسألة بكرا وأن الموازنة بين الشعاعين كانت موضوع احتجاج كل فرقة من أصحابهما عند تخصمهم في تفضيل أحدهما على الآخر، فكان عليه أن ينطلق مما وصلت إليه الموازنة بينهما من نتائج.

وليس يخاف أن هذا الضرب من النقد أكثر احتياجا من غيره لناقد بصير بصناعة الشعر مهيا بالطبيعة والارتياض إلى الموازنة بين شعري الشعاعين، ذلك أن « العلم بالشعر، قد خص بأن يدعيه كل أحد، وأن يتعاطاه من ليس من أهله. ⁽⁵⁾ » ولا يمكن أن يتحقق ذلك في تقديره إلا إذا اجتمعت له الآلات الضرورية للنقد، بالدربة ودائم التجربة وطول الممارسة، فلا يكتفي بتفضيل شاعر على آخر، وإنما يسعى إلى تبرير أحكامه

(4) الموازنة 5/1.

(5) المصدر نفسه 389/1.

وتعليلها. يقول الآمدي محدّدا السبيل الأمثل الذي به يكون المرء ناقدا حقاً قادراً على الموازنة بين الشعراء : «وبعد فإني أدلك على ما ينتهي بك إلى البصيرة والعلم بأمر نفسك في معرفتك بهذه الصنعة أو الجهل بها، وهو أن تنظر ما أجمع عليه الأئمة في علم الشعر من تفصيل بعض الشعراء على بعض، فإن علمت من ذلك ما علموه ولاح لك الطريق التي بها قدموا من قدموا وأخروا من أخروا، فثق حينئذ بنفسك، وأحكم يستمع حكمك ... فإن قلت : إنه قد انتهى بك التأمل إلى علم ما علموه لم يقبل ذلك منك حتى تذكر العلل والأسباب ...»⁽⁶⁾.

ولئن امتنع الآمدي مبدئياً من إصدار الحكم في شأن أبي تمام والبحري بحجة اختلاف آراء الناس في الشعر وتباين مذاهبهم فيه، فقد أوكل هذه المهمة إلى القارئ ليستتج الحكم النهائي ويختار أيهما أشعر، وأما دور الآمدي فلا يعدو أن يكون موازنة بين قصيدتين من شعرهما إذا اتفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية وبين معنى ومعنى فيحكم بينهما في تلك القصيدة وفي ذلك المعنى⁽⁷⁾.

ولعل في إشراك القارئ في هذه العملية عندما قال «ثم احكم أنت حينئذ على حالة ما لكل واحد منهما إذا أحطت علماً بالجد والردى»⁽⁸⁾ خطة مقصودة قد تجنبه مغبة الانحياز إلى أحد الشاعرين أو الانضمام إلى أحد الفريقين، بل إن الذي ينظر في الكتاب يلاحظ أنه صنّف في الوساطة. بين أصحاب أبي تمام وأصحاب البحري.

(6) الموازنة 394/1 - 395.

(7) الموازنة 388/1 - 389.

(8) الموازنة 7/1.

ومجمل القول أن مسألة الموازنة، في تقدير الأمدي، مسألة دقيقة في حاجة إلى دراية وتبصر وقدرة على الشرح والتعليل، ويبدو من أول وهلة أن مفهوم الموازنة - كما جاء في مقدمة المؤلف النظرية - مفهوم يقوم على الحياد والعدل والإنصاف، بل إن هذا كله يوهم أن القراءة التي سينجزها الأمدي إنما هي قراءة محكمة بالنص المقروء عنه تنشأ ومنه تستمد نظامها، فهي قراءة اكتشاف غايتها استنطاق النص شرحاً وتبريراً دون أفكار مسبقة⁽⁹⁾.

كيف كان الأمر في صلب الكتاب متى تجاوزنا المقدمة والعنوان ؟ وإلى أي مدى كان الأمدي وفياً للتصور الذي بنى عليه مفهوم الموازنة وللخطة التي وعد بانتهاجها ؟ وما هو مدى تأثير ذلك في نوع القراءة التي على أساسها وازن بين الشاعرين ؟

2 - المواقع التي يبدو فيها الأمدي مطبقاً لما أعلن عنه في المقدمة :

وعد الأمدي في المقدمة بنقد منهجي موضوعي معلل، ولقد حرص في غرضون الكتاب على التقيد بالخطة التي رسمها إلا أنه لم يستطع إنجازها في مواطن كثيرة، إذ اكتفى في الموازنة التفصيلية بالمقارنة بين الشاعرين في المعاني والموضوعات.

(9) أشار الهادي الجطلابي في مقال له بعنوان : « الأمدي شارحاً وناقداً في كتاب الموازنة، منشور بحوليات الجامعة التونسية (1985/24) إلى ظاهرة مميزة في كتاب الأمدي لم تتم بها كتب طبقات الشعراء السابقة له، وهي جمع الأمدي بين شرح الشعر ونقده، ولهذه الميزة في نظره أهمية تنشأ عن طبعه النقد بطابع الاتزان فتكون الأحكام بها مبدئياً أحكاماً معللة مقنعة.

أما وفاؤه للخطة المرسومة فيتجلى في القسم الذي خصّصه
للسرقات حيث عرض سرقات كلّ من أبي تمام والبحثري مؤكدا
مساوئهما مخضعا سرقاتهما لنفس المنهج وازنا إياها بنفس الميزان.

ولئن بدا موقف الآمدي مناهضا لهذا المبدأ، فقد صرّح بأنّ ما دعاه
إليه إنّما هو ادّعاء أصحاب أبي تمام أنّ شاعرهم قد سبق إلى المعاني وأنّه
أصل في الابتداع والاختراع، فكان لزاما عليه أن يخرج ما استعاره أبو
تمام من معاني الناس، ولتحقيق العدل في الموازنة بين الشاعرين، وجب
عليه تتبّع ما أخذه البحتري أيضا من معاني الشعراء ومن أبي تمام
خاصة⁽¹⁰⁾.

واللافت للنظر أنّ موقف الآمدي من السرقات الشعرية عموما
موقف لا يخلو من التعقّل والاعتزان، فقد حاول التأكيد على أثر البيئة
الواحدة في تقارب المعاني وتوافق الآراء وردّ كثيرا من السرقات إلى
محفوظ الشاعر.

فهو يرى أنّ السرقة إنّما هو في البديع المخترع الذي يختصّ به
الشاعر لا في المعاني المشتركة بين الناس التي هي جارية في عاداتهم
ومستعملة في أمثالهم ومحاوراتهم، ممّا ترتفع الظنّة فيه عن الذي يورده
أن يقال: أخذه من غيره⁽¹¹⁾. فالألفاظ مشتركة بين الناس وإنّ اختلاف
المعنيين يبطل علاقة السرقة بينهما لأنّ السرقة لا يكون إلّا في المعنى البديع
الطريف، بل إنّ الأخذ إذا برز على من أخذ منه فضلّ عليه، فأبو تمام

(10) الموازنة 291/1 - 292.

(11) الموازنة 326/1.

قد أجاد اللفظ وأحسن الأخذ وأصاب التمثيل،⁽¹²⁾ في قوله راثيا :
[الكامل] :

لَهْفِي عَلَى تِلْكَ الْمَخَايِلِ فِيهِمَا لَوْ أُمَهِّلْتُ حَتَّى تَكُونَ شَمَانِلًا
إِنَّ الْهَلَالَ إِذَا رَأَيْتَ نُمُوهُ أَيْقَنْتَ أَنْ سَيَكُونُ بَدْرًا كَامِلًا

وإن أخذه من قول الفرزدق في رثاء امرأة له ماتت حاملا :
[الطويل]

وَجَفَنِي سِلَاحٌ قَدْ رُزِنْتُ قَلَمٌ أُنْحَ عَلَيْهِ وَلَمْ أْبْعَثْ عَلَيْهِ الْبَوَاكِيا
وَفِي بَطْنِهِ مِنْ دَارِمٍ ذُو حَفِيطَةٍ لَوْ أَنَّ الْمَنَايَا أُمَهِّلَتْهُ لِيَالِيَا

بل إن الإجادة عنده تتأتى .بالزيادة، التي هي عكس المعنى
المأخوذ⁽¹³⁾ مثلما جاء في قول أبي تمام : [البيسط]

قَدْ نِعِمَّ اللَّهُ بِالْبُلُوَى وَإِنْ عَظُمَتْ وَيَتَّبِعِي اللَّهَ بَعْضَ الْقَوْمِ بِالنِّعَمِ
الَّذِي أَخَذَهُ مِنْ بَيْتِ أَبِي الْعَتَاهِيَةِ : [الكامل]

كَمْ نِعْمَةٍ لَا يَسْتَقِلُّ بِشُكْرِهَا لِلَّهِ فِي طَنِيِّ الْمَكَارِهِ كَامِنَةٌ

لهذا ردّ على ابن أبي طاهر عندما أخطأ في بعض ما خرّج من
سرقات أبي تمام لأنه خلط الخاصّ من المعاني بالمشترك بين الناس بما لا
يكون مثله مسروقاً⁽¹⁴⁾. إلا أنه اكتفى بذكر الأمثلة والتعليق عليها دون أن

(12) الموازنة 83/1.

(13) الموازنة 89/1.

(14) انظر أيضا الموازنة 120/1 - 129.

يقدم لنا مقياسا للاشتراك والشيوع في المعاني ولا طرح معيارا للإبداع والإجادة وكأن الأمر موكول إلى الذوق لا غير.

فقد اعتبار مثلا قول أبي تمام : [الحفيظ]

نَظَرْتُ فَالْتَفَتْتُ مِنْهَا إِلَى أَحْلَى سَوَادٍ رَأَيْتُهُ فِي بَيَاضٍ

غير مسروق من قول كثير : [الوافر]

وَعَزَّ نَجْلَاءَ تَدْمَعُ فِي بَيَاضٍ إِذَا دَمَعَتْ وَتَنْظُرُ فِي سَوَادٍ

لاختلاف المعنيين، وإن كان اختلافا جزئيا، معللا مأخذه هذا : « وليس بين المعنيين اتفاق إلا بذكر البياض والسواد والألفاظ غير محظورة، وأبو تمام إنما قال : « فالتفت منها إلى أحلى سواد، يعني حدقتها، في بياض، يعني شحمة عينها، وهذا هو الصحيح وقد قيل : سواد عينها في بياض وجهها، وكثير أراد أن عينها تدمع في بياض إذا دمعت، يريد خدّها، وتنتظر في سواد يعني حدقتها، وهذا المعنى غير ذاك »⁽¹⁵⁾.

أما فيما يتعلق بسرقات البحري، فقد تعرض الآمدي بالنقد لأبي الضياء بشر بن تميم الذي « استكثر من هذا الباب وخلط به ما ليس من السرقة في شيء، ولا بين المعنيين تناسب ولا تقارب وأتى بضرب آخر ادعى فيه أيضا السرقة والمعاني مختلفة، وليس فيه إلا اتفاق ألفاظ ليس مثلها بما يحتاج واحد أن يأخذه من آخر إذ كانت الألفاظ مباحة غير محظورة »⁽¹⁶⁾.

(15) المراجعة 124/1 - 125.

(16) المراجعة 326/1.

وهكذا فقد سعى سعيًا إلى التوفيق بين القسمين المتعلقين بالسرقَات ورأيناه غير مرّة يعبّر عن إعجابه ببعض المعاني الواردة في شعر أبي تمام مستحسنًا، فلسفته، ومذهبه الذي هو، ليس على مذاهب الشعراء ولا على طريقتهم،⁽¹⁷⁾ شاهدًا له بالابتداع والاختراع، وذلك عندما ردّ رأي السجستاني القائل بأنّ أبا تمام، ليس له معنى انفرد به واخترعه إلا ثلاثة معانٍ، قال: ولست أرى الأمر على ما ذكره أبو علي بل أرى أنّ له - على كثرة ما أخذه من أشعار النّاس ومعانيهم - مخترعات كثيرة وبدائع مشهورة،⁽¹⁸⁾ كما بذل المؤلّف جهدًا واضحًا في تبويب المادّة وترتيبها خلال الموازنة التفصيلية، ولئن عدل عن المقارنة، بين قصيدة وقصيدة من شعريهما إذا اتّفقتا في الوزن والقافية وإعراب القافية، فقد حاول أن يوازن بينهما في المعاني التي عنى بها الموضوعات والأغراض بحسب مواقعها في ترتيب القصيدة، إذ يبدأ مثلاً بذكر الموضوعات التي جاءت في مطالع القصائد نحو ابتداءاتها، بذكر الوقوف على الديار، أو سؤال الديار واستعجامها عن الجواب، أو قولهما في أوصاف الديار والبكاء عليها، ...

وقد كشفت النّصوص التي انتقاها موضوعًا للمقارنة إمّا تكافؤ الشّاعرين وإمّا تفوق أحدهما على الآخر⁽¹⁹⁾.

تبيّن إذن، من خلال المواطن التي بدا فيها الآمدي مطبّقًا لما أعلن عنه نظريًا، أنّ المؤلّف يلتزم بنوع من الحياد والموضوعيّة وأنّ مواقفه لم يبنها على مقاييس مسبّقة وإنّما فرضتها النّصوص المقروءة.

(17) الموازنة 471/1.

(18) الموازنة 134/1، انظر كذلك، باب فضل أبي تمام، (397/1 - 399).

(19) انظر الموازنة التفصيلية التي أقامها الآمدي بعد ذكر مساوئها وسرقاتها، وقد استغرقت قسماً هاماً من الكتاب (405/1 - 534 وكامل الجزء الثاني).

فهل كان الآمدي فعلا غير مدافع عن وجهة نظر معينة أو تيار نقديّ دون آخر ؟

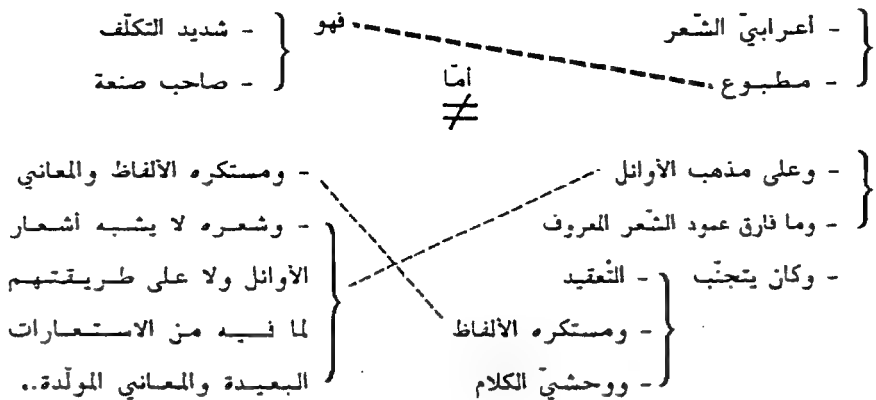
3 - ما لم يقبله الآمدي (من أبي تمام أساما)

رأينا أنّ الموازنة، في تقدير الآمدي، عملية قوامها المقارنة بين الشاعرين في المعاني والموضوعات المشتركة وعمادها استنطاق نصّيهما شرحا وتحليلا وتعلّيلا.

لكن تبين أنّ نقد الآمدي للبحثري نقد شكليّ فرضته طبيعة الموازنة واستبدّ به تصوّره للعملية الإبداعية ومعاييرها في تقويم الجودة والمزية، فهو يفضل شعر البحثري لما فيه من خصال لم يرشح بها شعر أبي تمام⁽²⁰⁾.

أبو تمام

فالبحتري



والناظر في موقف الآمدي من أبي تمام، والمتصفح للتعليقات التي رافقت شعر الرّجلين يلاحظ أنّها كانت تدور على محاور ثلاثة يجمع بينها رفضه للابتداع ولكلّ مظاهر العدول معنى وصورة وإيقاعا.

(20) الموازنة 6/1.

. وجملة فإنّ مآخذ الآمدي على أبي تمام تهمّ غموض ألفاظه وانغلاق معانيه وخروجها عن المعاني المألوفة في شعر العرب، ومن ثمّ كان خروج أبي تمام عن عمود الشعر، الذي وضعه الأوائل سببا في أخطائه، وإخلاله، وإحالاته، وإغاليطه في المعاني والألفاظ.. إذ يرى أنّه يريد البديع فيخرج إلى المحال،⁽²¹⁾ بل إنّه قد تبع مسلم بن الوليد أول من أفسد الشعر، فسلك في البديع مذهبه فتحيّر فيه،⁽²²⁾ وذلك بالإغراق في طلب الطباق والتجنيس والاستعارات وإسرافه في التماس هذه الأبواب وتوشيح شعره بها،⁽²³⁾.

ومن البديهي أن يتعقّب أخطاء أبي تمام أساسا ليبيّن وجه الخطأ فيها، إذ خصّص لها مائة وخمسين صفحة من كتابه.

ولا مجال هنا لاستعراض كلّ ما جاء في تلك المواضع من آراء، على أهمّيتها في ذاتها، ونكتفي منها بما يخدم غرضنا ويسمح بتفسير بعض خصائص القراءة التي مارسها الآمدي تفسيراً يستند إلى دليل.

فما هي مظاهر العدول التي وقف عندها الآمدي في شعر أبي تمام ؟ وما هو الجهاز النظري الذي حكمه في موازنته ؟

(21) الموازنة 134/1.

(22) الموازنة 135/1.

(23) الصفحة نفسها.

ورأي الآمدي هذا قريب من رأي ابن المعتز (ت 296 هـ) عندما اعتبر أنّ إساءة أبي تمام إنّما هي ناتجة عن إسرافه في طلب البديع يقول عنه : « شغف به (أي البديع) حتّى غلب عليه وتفرّع فيه وأكثر منه فأحسن في بعض ذلك وأساء في بعض وتلك عتبي الإفراط وثمرة الإسراف.. »

(كتاب البديع، تح إغناطيوس كراتشوفسكي، دار المسيرة بيروت، ط 1982/3 ص 1).

أ - العدول في مستوى المعنى ،

تكشف الأمثلة الآتية وقف عندها الآمدي في باب المعاني عن موقف رافض مرده أن أبا تمام . أحب الإغراب فخرج إلى ما لا يعرف في كلام العرب..

وقد رأينا أن الخطأ في معاني أبي تمام ينحصر في ضربين :

فهو إما نتيجة لاستعمال لفظ في غير موضعه وإما نتيجة لفساد المعنى نفسه، وكلا الضربين راجع إلى مخالفة سنة القدامى . واجتنابا للتكرار نكتفي بإيراد ثلاثة نماذج من جملة النماذج التي خطأ فيها الآمدي أبا تمام في مستوى المعنى . من أهمها قول أبي تمام في وصف الحلم :
(الطويل)

رَقِيقُ حَوَاشِيِ الحِلْمِ لَوْ أَنَّ حِلْمَهُ يَكْفِيكَ مَا مَارَيْتُ فِي أَنَّهُ بُرْدٌ

وقد ذكر الآمدي ما قاله ابن المعتز عنه . هذا هو الذي أضحك الناس منذ سمعوه إلى هذا الوقت.. أما هو فيرى أن . الخطأ في هذا البيت ظاهر لآتي ما علمت أحدا من شعراء الجاهلية والإسلام وصف الحلم بالرقّة، وإنما يوصف الحلم بالعظم والرُّجحان والثقل والرزانة وغير ذلك.⁽²⁴⁾ ويضيف . وأيضاً فإنّ البرد لا يوصف بالرقّة وإنما يوصف بالمتانة والصفاقة.⁽²⁵⁾

وفي ظلّ هذه النظرة يعجب من اتباع البحتري إياه في البرد مشيراً إلى قوله : (الخفيف)

(24) الموازنة 1/139.

(25) الموازنة 1/141.

وَلَيْلٍ كَسَيْنَ مِنْ رِقَّةِ الصَّيْفِ فَخَيَّلْنَ أَنَّهُنَّ بُرُودُ

إنَّ خطأ أبي تمام، في تقديره، ناجم عن ابتداعه معنى لم يقله الشعراء السابقون له إذ أنه يريد أن يتدع فيقنع في الخطأ⁽²⁶⁾.

وما تأكده في هذا الرأي على معنى الإرادة إلا دليل على أنه يتهم أبا تمام بالخروج عمدا عما اعتمده الشعراء قبله فهو، لا يجهل هذا من أوصاف الحلم، ويعلم أن الشعراء إليه يقصدون وإياه يعتمدون⁽²⁷⁾، وكان الخطأ يتضاعف في الخروج المتعمد عن سنة القدامى والعدول عما قالوه في باب المعاني.

وأما المثال الثاني فيخص قول أبي تمام في وصف عنق الفرس :
البسيط

هَادِيهِ جَذْعَ مِنَ الْأَرَاكِ، وَمَا تَحْتَ الصَّلَا مِنْهُ صَخْرَةٌ جَلَسُ
وقد غاب عليه الآمدي أمرين :

الأول : تشبيهه عنق الفرس بما لا يشبه به إذ قال : «هذان بعيد خطئه أن شبه عنق الفرس بالجذع»⁽²⁸⁾.

والثاني : جريانه في هذا التشبيه على غير العادة المألوفة إذ قال متعجبا، فمتى رأى عيدان الأراك تكون جذوعا ؟ أو تشبه بها أعناق الخيل ؟⁽²⁹⁾.

(26) الموازنة 142/1.

(27) الموازنة 142/1.

(28) الصفحة نفسها.

(29) الصفحة نفسها.

وأما المثال الثالث فقد اعتبر فيه أبا تمام مخطئاً الوصف عندما جعل
خلاخيل المرأة وشحا تجول عليها وهو قوله : (الطويل)

مِنَ الْهَيْفِ، لَوْ أَنَّ الْخَلَاخِيلَ صَيَّرَتْ لَهَا وَشَحًا، جَالَتْ عَلَيْهِ الْخَلَاخِيلُ
وذلك بتجاوزه النموذج الجمالي للمرأة، فهو ضد ما نطق به
العرب، بل وهو من أقبح ما وصفت به المرأة..

وقد علل الآمدي قبح الوصف في هذا البيت بذكر سببين هما :

- أن من شأن الخلاخل أن تعضّ في الأعضاء والسّواعد وتضيق في
السّوق. فإن جعل خلاخلها وشحا تجول عليها فقد أخطأ الوصف. لأنّه لا
يجوز أن يكون الخلخال - الذي من شأنه أن يعضّ بالسّاق - وشاحاً جانلاً
على جسدها،⁽³⁰⁾. فقد تصف العرب الخصر بالدقة ولكن تعطي كلّ
جزء من الجسد قسطه من الوصف،⁽³¹⁾.

- ثمّ إنّ من عادة العرب أنّها لا تكاد تذمّ الهيف وطيّ الكشح ودقة
الخصر إلّا إذا ذكرت معه من الأعضاء ما يستحبّ فيه الامتلاء والريّ
والغلظ،⁽³²⁾.

وللاستدلال على صواب رأيه قارن بين بيت أبي تمام هذا وما قاله
امرؤ القيس ومنصور التّمرّي وذو الرّمة وتميم بن أبيّ بن مّقبل وطرفة
بن العبد في وصف المرأة بما يؤكّد أنّ مرّة الخطأ في بيت أبي تمام أنّه
أجرى المعنى السّابق إجراء خرج عن مجرى العرف وعدل عن المألوف.

(30) للموازنة 143/1.

(31) الصّفة نفسها.

(32) للموازنة 144/1.

وليس يخفى على الناظر في هذه الأمثلة حرص الآمدي على تحديد مسالك الإجداد بتعليل أسباب الإساءة ذلك أن أخطاء أبي تمام في المعاني إنما هي ناجمة عن استعمال معان لم تنطق بها العرب ولم يجرها الشعراء الجاهليون والإسلاميون الأوائل في أشعارهم، فلا يمكن بآية حال من الأحوال تجاوز رصيد المعاني الذي ذكره القدامى وتجاوز القوانين التي سنوها ودأبوا على استعمالها، وكأنه يقر شأنه ابن طباطبا (ت 322 هـ) «محنة الشعراء المحدثين وقعودهم عن ابتداع معان غير المعاني التي استنفذها القدامى وتداولوها في أشعارهم».

ولئن لمسنا في موقفه هذا تمسكا بمعاني الأسلاف فإتينا نرى أن الإبداع من وجهة نظره مكبل بطوق القديم والإجداد مشروطة بمدى مماثلتها لما شاع عند المتقدمين زمننا. وذلك بجعله الرصيد الموروث أفقا يسير نحوه الإبداع، فلا يتحقق الإبداع عنده إلا بالتسج على منوال العرب والافتداء بهم في الشائع المتداول لا في الشاذ النادر. ومن الأكيد أن هذا الموقف ليس موقفا خاصا بالآمدي وإنما هو موقف مجموعة هامة من النقاد القدامى، إذ كثيرا ما حفت تعاملهم مع رصيد المعاني شيء من الحرج والتقديس إلى أن وقر في أذهانهم أن باب المعاني قد أغلق ولا سبيل إلى التمايز إلا باستلهاهم القديم عن طريق صوغ المعاني التليدة صياغة جديدة فكان مرجع الإبداع في الثقافة العربية عموما إلى التوليد إلى الانشاء.

ولعل في موقف الآمدي من السرقة والتسامح الذي أبداه دليلا على تمسكه «بالسنة الشعرية، القائمة على ترسم خطى القدامى والدوران في فلك المعاني التي أقرها والألفاظ التي استعملوها، وكأن السرقة ومحاكاة القديم لا تضر بالشعر بقدر ما يضر به الابتداع والخروج عن سنن القدامى».

ويرتدّ هذا الاتجاه في نظرنا إلى تصوّر النقاد، لعمود الشعر،⁽³³⁾ باعتباره معياراً يحدّد للمبدع وجه الإحسان وأقيسة تحذّره من الإساءة، فهو مقومّ من مقومّات الشعر الجيد أي أنّ الإخلال به يعيب الشعر ويجعله رديناً، وقد ظلّ عندهم نظاماً إحيائياً يقاس عليه مدى تطابق النصوص مع انتظار الجمهور وما قد يطرأ على هذا الانتظار من خيبة برزت أساساً في الموقف من الشعر المحدث،⁽³⁴⁾.

ولئن ارتبطت هذه القضية بمعيّار المعاني الذي ذكرناه فهي ذات صلة وطيدة بقضية المجاز عامّة وعلاقته بالحقيقة.

(33) خصّ المرزوقي (ت 421) معايير عمود الشعر عند العرب في سبعة أبواب قال: «إنهم كانوا يحاولون شرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف - والمقاربة في التشبيه، والتحام أجزاء النظم والتنامها على تخيير من لذّذ الوزن. ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكله اللفظ للمعنى، وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما، إشرح الحماسة، المقدمة، ص 9، تحقيق أمين وعبد السلام هاروون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، القاهرة 1951.

وعقب على ذلك بقوله (ص 11): «فهذه الخصال عمود الشعر عند العرب، فمن لزمها بحقها وبنى شعره عليها، فهو عندهم للخلق المعظم، والمحسن المقدم، ومن لم يجمعها كلها فيقدر سهمته منها يكون نصيبه من التقدم والإحسان، وهذا إجماع مأخوذ به ومتبع نهجه حتى الآن».

نشير كذلك إلى أنّ للقاضي الجرجاني (ت 366 هـ) في وسطه ما يقترب من هذا الحدّ وذلك في قوله: «وكانت العرب إنسا فاضل بين الشعراء في الجودة والحسن بشرف المعنى، وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب، وشبه فقارب، وبده فأغزر، ولمن كثرت موانر أمثاله وشوارد أبياته، ولم تكن تمعاً بالتجنيس والمطابقة ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل لها عمود الشعر ونظام القريض».

الوساطة بين المتنبي وخصومه، تح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد الجاوي، بيروت، دار القلم، د.ت، ص 34.

(34) شكري المبخوت، جمالية الألفاظ، النصّ ومتقبله في التراث النقدي - المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة 1993، ص 80.

وقد خصّص المؤلف قسماً هاماً من كتابه للبحث في منّة القراءة انطلاقاً من عمود الشعر والنظر في إشكالية الشعر المحدث استناداً إلى ما أحدثه في أفق الانتظار من تعديل ومدى تبشيره بولادة أفق انتظار جديد، (انظر ص ص 81 - 109).

ب - العدول في مستوى الصورة ،

لقد دارت جلّ العيوب التي ذكرها الآمدي في مستوى الصورة على الاستعارة باعتبارها وجهاً من وجوه مخالفة سنّة الصورة الشعرية والخروج عن سنن عمود الشعر، فلم يخصّ مثلاً تشبيهات أبي تمام بفصل مستقلّ. وقد كان اهتمامه بالاستعارة يدور في إطار تصوّر عامّ لا يمكن تجاوزه. لأنّ للاستعارة حدّاً تصلح فيه فإذا جاوزته فسدت وقبحت،⁽³⁵⁾.

فما هو هذا الحدّ الذي به تستقيم الاستعارة وتؤدي وظيفتها الجمالية ؟

لما كانت مقاييس الآمدي النقدية مستخلصة، كما أشرنا في مطلع هذا العمل من التصورات الأثرية لديه، وميوله الدّينية إلى مذهب الأوائل وعمود الشعر المألوف، رأينا أن ندرس خصائص الاستعارة الصحيحة في نظره، محاولين الإلمام قدر المستطاع بأهمّ القيود والضوابط التي تحقّق بها الاستعارة وظيفتها.

إنّ المبدأ العامّ هو أن تكون الاستعارة مألوفة أي أنّ سلامتها رهينة خضوعها لتقاليد الاستعارة عند القدامى، لذلك بدت كلّ مخالفة لما قاله العرب، في غاية القباحة والهجانة والبعد عن الصّواب.⁽³⁶⁾

فقد رأى الآمدي في قول أبي تمام : [الكامل]

أَجْدِرُ بِجَمْرَةٍ لَوْنَةٍ إِنْطَفَأُهَا بِالْذَّمِّعِ أَنْ تَزْدَادَ طُولَ وَقُودِ

(35) الموازنة 259/1.

(36) موازنة، 250/1.

إغراباً، لأنه «خلاف ما عليه العرب وضدّ ما يعرف من معانيها لأنّ
المعلوم من شأن الدّمع أن يطفئ الغليل ويبرد حرارة الحزن ويزيل شدة
الوجد ويعقب الراحة»⁽³⁷⁾.

ومن هذا المنظور تتحوّل الصورة الشعريّة، في نظره، صورة بسيطة
تقاس بمنطق الفهم العاديّ ويمجرى كلام العرب في حين أنّ الشاعر في
هذا البيت قد أراد التعبير عن مدى لوعته، فجعل ما يظنّ أنّه يطفئها لا
يزيدها إلّا اشتعالاً.

وقد دفعه الاعتداد بهذا الرأي إلى رفض ما يشبه الصورة السابقة.
فالخطأ في قول أبي تمام : [الطويل]

دَعَا شَوْقُهُ يَا نَاصِرَ الشَّوْقِ دَعْوَةً قَلْبَاهُ طُلَّ الدَّمْعَ يَجْرِي وَوَابِلُهُ

يرتدّ إلى أنّ هذا البيت، إنّما هو نصرة للمشتاق على الشّوق والدّمع
إنّما هو حرب للشّوق لأنّه يثلّمه ويتخوّنه ويكسر منه خدّه ... فلو كان
الدّمع ناصراً للشّوق لكان يقوّيه ويزيد فيه،⁽³⁸⁾.

وعلى هذا التحوّل انشغل الآمدي بالتدليل على أنّ الدّمع إخماد لجذوة
الشّوق ولا يمكن أن يكون إدكاء له وأهمل بذلك تجربة الشاعر التي تميّز
مبدعاً عن آخر وتجاهل حاله الشعريّة ومعاناته التي تؤدي به إلى
الخروج عن وسائل التعبير المألوفة وتجنّح به إلى التخيل⁽³⁹⁾.

وعلى هذا الأساس اعتبر من مردّول ألفاظه وقبيح استعاراته قوله :

[المسرح]

(37) الموازنة، 199/1.

(38) الموازنة 210/1 - 211.

(39) انظر مناقشة الأستاذ حمّادي صّود المسألة (التفكير البلاغي عند العرب، منشورات
الجامعة التونسية 1981 ص ص 549 - 550).

يَا دَهْرُ قَوْمٍ مِّنْ أَخَذْتِكَ، فَقَدْ أَضَجَّجْتَ هَذَا الْأَنَامَ مِّنْ خُرْقِكَ

إذ جعل أبو تمام للدهر أخدعا والأخدع من الاستعارات البعيدة عن

الحقيقة وهي لا تلائم المعنى الذي استعيرت له⁽⁴⁰⁾.

وقد علق الأمدى على هذه الاستعارة مقدّما البديل الأصوب مستشهدا ببعض أبيات أبي تمام التي جاءت فيها الاستعارة وفيّة لشرطي القرب من الحقيقة والملاءمة للمستعار له : «فأيّ حاجة إلى الأخادع حتّى يستعيرها للزّمن ؟ ! وكان يمكنه أن يقول ولين معاطف الدهر الأبني أولين جوانب الدهر أو خلانق الدهر ... فإنّ هذه الألفاظ كانت أولى بالاستعمال في هذا الموضع»⁽⁴¹⁾.

فالعلاقة بين المستعار والمستعار له يجب أن تقوم على ضرب من اللياقة والملاءمة والقرب من الحقيقة.

ولم يخل موقفه المحترز من خطرات تهكمية ذات بال تكشف صعوبة تقبّل كلّ مظاهر الخروج عن العرف وإن لم يتمكن الناقد من الإقناع والتبرير.

فلقد أخذ أبا تمام لأنّه عدل عن الصورة الجارية حيث قال : |الكامل|

جَارَى إِلَيْهِ الْبَيْنُ وَصَلَ خَرِيدَةً مَا شَتَّ إِلَيْهِ الْمَطْلَ مَشْيَ الْأَكْبَدِ

فجعل البين والوصل تجاريا إليه، وأنّ الوصل في تقديره جرى إليه

يريده فجرى البين ليمنعه، فجعلهما متجارين، ثم أتى المصراع الثاني بنحو من هذا التخليط.⁽⁴²⁾

(40) الموازنة 248/1.

(41) الموازنة 253/1.

(42) الموازنة 263/1.

ثم يعلّق مستهزئاً : فيا معشر الشعراء والبلغاء ويا أهل اللغة العربية :
خبّرونا كيف يجاري البين وصلها ؟ وكيف تماشي هي مطلها ؟ ألا
تسمعون ألا تضحكون ؟⁽⁴³⁾.

وتتجلى سلبيات هذا النقد في تغافل الآمدي عن التحليل المقنع
والتفسير المستند إلى النصّ وسلط على جميع الاستعارات المبتدعة أحكاماً
معياريّة غدت بموجبها خاطئة متى خرجت عن سنّة عنود الشعر ،
فالآمدي لم يكن كلفاً بالبحث عن ذات الشاعر في شعره كلفه بمعرفة
مدى خضوع ذلك الشعر للقوانين المسطرة لذلك كان تحليله لبعض الأبيات
في الغالب سخيفاً مضطرباً.

فما هي الأسباب الأخرى التي دعت الآمدي إلى الاحتراز من
استعارات أبي تمام ؟

يبدو أنّ الاستعارة بما هي مجاز يقتضي حقيقة كانت محلّ جدل
وخلاف بين النقاد منذ القديم فمنهم من أعلى من شأنها وجعلها ، أحد
أعمدة الكلام وعليها المعولّ في التوسّع والتصرّف. وبها يتوصّل إلى تزيين
اللفظ وتحسين النظم والنثر.⁽⁴⁴⁾.

ومنهم من وقف منها موقف المحترز كابن طباطبا وقدامة
والعسكري⁽⁴⁵⁾ ، وتتجلى نزعة الاحتراز هذه عند الآمدي بالخصوص ، إذ
اعتبر أنّ الاستعارة كلّما بعدت عن الحقيقة ، وأوغلت في الاتّساع كانت
مدعاة للغموض والتعمية وبذلك فقدت وظيفتها الأساسيّة وهي الوضوح
والإبانة.

(43) الموازنة 264/1.

(44) القاضي الجرجاني ، الوساطة ص 428.

(45) انظر مثلاً ، توفيق الزبيدي ، مفهوم الأدبيّة في التراث النّقدّي إلى نهاية القرن الرابع. دار

سراس للنشر 1985 ص ص 125 - 130.

ويؤكد ما ذهبنا إليه ربط الاستعارة بالتشبيه باعتبارها مبنية على علاقة المشابهة، لذا تقيدت بالشروط التي تقيّد بها التشبيه⁽⁴⁶⁾ وهي وجوب تحقيق التشابه الكامل بين المشبه والمشبه به. ومن هنا ردت كل استعارة موهلة في البعد والغموض.

وفيما يلي نبين الخيط الواهي بين الوجهين :

	وجه الشبه	مشبه به	أداة تشبيه	مشبه	
تشبيه تام	د	ج	ب	ا	1
↓	د	ج	φ	ا	2
	φ	ج	ب	ا	3
تشبيح بليغ	φ	ج	φ	ا	4
استعارة تصريحية				ا ج	5
استعارة مكنية				ا	6

إنّ علاقة المطابقة بين المشبه والمشبه به في الاستعارة هي التي مثلت في نظرنا إشكالا لدى النقّاد القدامى لأنّ الصورة في التشبيه تحقّق المقاربة دون أن تتطابق، فالحدّ الأدنى وجود الطرفين ولعلّ الأمر يتعقّد عند الطّرف الرئيسي في الاستعارة وهو المستعار وذلك في نطاق الاستعارة المكنية، وتزداد مهمّة المتقبل صعوبة عند حذف ما يلائم المستعار أو المستعار له في نطاق الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية، لهذا السّبب نراهم يقبلون في التشابه ما لا يقبلونه في الاستعارة.

(46) انظر مثلا ، جابر عصفور ، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 1992، ص ص 171 - 198 وأطروحة حمادي صّود ص ص 531 - 575.

ويتلخص مفهوم الاستعارة عند الآمدي في قوله منسوباً إلى أبي العباس، وإنما استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سبباً من أسبابه فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشئ الذي استعيرت له ملائمة لمعناه.⁽⁴⁷⁾

فهو يؤكد بهذا التعريف الفرق بين طرفي الاستعارة مهما ادّعت المطابقة، بل إن الشرط الذي يرشحها للصواب أن تكون العلاقة قائمة إما على القرب أو المشابهة أو السببية.

ولئن سعى الآمدي إلى استحضار بعض الآيات من شعر البحتري الذي لم تشن وجهه الاستعارة البعيدة، ولا المعنى المتمحل⁽⁴⁸⁾، فكثيراً ما انقلبت الموازنة بين أبي تمام والبحتري إلى موازنة بين أشعار القدامى وأشعار المحدثين.

ولتدعيم رأيه في بناء الاستعارة وتقدير وظيفتها استشهد بقول امرئ القيس في وصف الفرس : [الطويل]

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِجَوَازِهِ وَارْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ يَكَلْكَلِ

وقول أبي ذؤيب : [الكامل]

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْقَيْتَ كُلَّ تَيْمَمَةٍ لَا تَنْفَعُ

باعتبارهما نموذجين للاستعارة الصحيحة. يقول معلقاً على الاستعارة في بيت امرئ القيس بعد أن شرح مقصده العام : . فلما جعل له وسطاً

(47) الموازنة 250/1.

(48) الموازنة 395/1.

يُتَدُّ وَأَعْجَازًا رَادِفَةً لِلْوَسْطِ وَصَدْرًا مُتَاقِلًا فِي نَهْوِضِهِ حَسَنٌ أَنْ يَسْتَعِيرَ
لِلْوَسْطِ اسْمَ الصَّلْبِ، وَجَعَلَهُ مَتَمَطِّيًا مِنْ أَجْلِ امْتِدَادِهِ، لِأَنَّهُ تَمَطَّى وَتَمَدَّدَ
بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ، وَصَلَحَ أَنْ يَسْتَعِيرَ لِلصَّدْرِ اسْمَ الْكُلْكُلِ مِنْ أَجْلِ نَهْوِضِهِ،
وَهَذِهِ أَقْرَبُ الِاسْتِعَارَاتِ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَأَشَدُّ مَلَاءَمَةً لِمَعْنَاهَا لَمَّا اسْتَعِيرَتْ
لَهُ (49).

وَأَمَّا صَوَابُ الِاسْتِعَارَةِ فِي بَيْتِ أَبِي ذُؤَيْبٍ فَيَرْجِعُ إِلَى أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ
الْمَنِيَّةُ إِذَا نَزَلَتْ بِالْإِنْسَانِ خَالَطَتْهُ، صَلَحَ أَنْ يُقَالَ : نَشَبَتْ فِيهِ، وَحَسَنَ أَنْ
يَسْتَعَارَ لَهَا اسْمَ الْأُظْفَارِ لِأَنَّ التَّشَوُّبَ قَدْ يَكُونُ بِالظَّفَرِ (50).

نَلَاخِظُ مِنْ خِلَالِ هَذَيْنِ النَّمُودَجَيْنِ أَنَّ الْأَمْدِي يُؤَكِّدُ عَلَى مَفْهُومِ
الْمُنَاسِبَةِ أَسَاسًا بَيْنَ عُنْصُرِي الِاسْتِعَارَةِ، لِذَا فَهُوَ لَا يَقْرَأُ مِنَ الِاسْتِعَارَاتِ
الْجَيِّدَةِ إِلَّا مَا كَانَتْ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ عُنْصُرَيْهَا الْمُؤَسِّسَيْنِ لَهَا عِلَاقَةً حَسِيَّةً تَقَرَّبَ
الْمَعْنَى فَيَسْهَلُ عَلَى الْمُتَلَقِّي تَصَوُّرَهُ. ذَلِكَ أَنَّ وَظِيفَتَهَا رَهِينَةُ قُدْرَتِهَا عَلَى
التَّوْضِيحِ وَدَرَجَةِ انْسِجَامِهَا مَعَ الْأَصُولِ الْمَقْرَّرَةِ وَقَرِيبِهَا مِنَ الْحَقِيقَةِ،
فَالِاسْتِعَارَةُ إِنْ لَمْ تَتَضَمَّنْ مَعْنَى زَانِدًا وَلَمْ تَحَقِّقْ «الْفَائِدَةَ، الْمَرْجُوءَةَ مِنْهَا
فَالْحَقِيقَةُ أَوْلَى بِالِاسْتِعْمَالِ يَقُولُ : «وَأَمَّا تَسْتَعَارُ اللَّفْظَةَ لِغَيْرِ مَا هِيَ لَهُ، إِذَا
احْتَمَلَتْ مَعْنَى يَصْلُحُ لِذَلِكَ الشَّيْءِ الَّذِي اسْتَعِيرَتْ لَهُ وَيَلِيقُ بِهِ (...) وَإِذَا لَمْ
تَتَعَلَّقْ اللَّفْظَةُ بِالْمُسْتَعَارَةِ بِفَائِدَةٍ فِي النَّطْقِ فَلَا وَجْهَ لِاسْتِعَارَتِهَا» (51).

وَقَدْ حَاوَلَ الْأَمْدِي إِيجَادَ تَفْسِيرٍ مَا لِتَجَوِّزَاتِ أَبِي تَمَّامٍ فَتَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ
«رَأَى أَشْيَاءَ يَسِيرَةُ مِنْ بَعِيدِ الِاسْتِعَارَاتِ مُتَفَرِّقَةً فِي أَشْعَارِ الْقَدَمَاءِ لَا

(49) الموازنة 250/1.

(50) الموازنة 252/1.

(51) الموازنة 191/1.

تنتهي في البعد إلى هذه المنزلة، فاحتذاها، وأحبّ الإبداع والإغراب بإيراد أمثالها واحتطب واستكثر منها⁽⁵²⁾.

وهذا دليل على أنه لا يتصور إمكانية الخروج عن القديم والعدول عن سنته.

وهكذا، فإنّ للاستعارة في ميزان الأمدي حدودا وسمات، وعلى الشاعر أن يحافظ على تلك السمات ولا يخلّ بها وأن يحترم تلك الحدود ولا يتجاوزها، وأن ينسج على منوال القدامى ويحتذي النموذج الجاهلي دون تجاوز للمعايير المضبوطة الثابتة.

ومن هنا كانت المواجهة بين الناقد والمبدع، إذ يرى الناقد أنّ الاستعارة لا تعدو أن تكون وسيلة يتوسّل بها لوجه من وجوه الشبه أو المناسبة حتى تبين عن المعنى وتوضّحه أي تحقّق الفائدة، أمّا استعارات أبي تمام فهي استعارات غير مألوفة بعيدة عن الصواب لأنها مخلّعة بوظيفة اللغة الإفهامية القائمة على الإبانة في مقابل للإغراب والغموض، لذا رجحت كفة الباحثي في ميزان الأمدي لأنها كانت أقرب إلى القوانين المضبوطة والقيود المرسومة، بينما كان شعر أبي تمام أقرب إلى الفلسفة منه إلى الشعر. يقول الأمدي موجّها الكلام إليه: «فإن شئت دعوناك حكيما أو سميناك فيلسوفا ولكن لا نسميك شاعرا ولا ندعوك بليغا لأنّ طريقتك ليست على طريقة العرب ولا على مذاهبهم فإن سميناك بذلك لم نلحقك بدرجة البلغاء ولا المحسنين الفصحاء»⁽⁵³⁾.

(52) الموازنة 256/1.

(53) الموازنة 410/1.

ولا شك في أنّ موقف الآمدي هذا من استعارات أبي تمام قد أملاه عليه تشبّهه بقوانين عمود الشعر ومفهومي الإبانة والإفادة باعتبارهما أساساً تقوم عليهما اللغة في أداء وظيفتها.

وعلى هذا الأساس فقد كبّل المبدع بقيود وكبح جماح التخيل عنده وبذلك أغفل الوظيفة الإنشائية التي لا تتوقّر إلّا في النصّ الأدبيّ، ولا يخفى ما في هذه القراءة من خطر على العملية الشعرية ذاتها وصدّ لقدرة الخيال على بناء صور جديدة. وفي هذا دليل على سوء فهم لطبيعة العمل الشعريّ وتجربة الشاعر عموماً.

ج - العدول في مستوى الإيقاع :

عاب الآمدي على أبي تمام التكلّف في استعمال اللفظ الغريب والمعاظلة في الكلام والإفراط في استعمال التجنيس والمطابقة وسوء النظم، وقد جمعنا مظاهر العدول هذه تحت باب الإيقاع لما لها من علاقة ببنية الشعر الداخلية والخارجية.

اعتبر الآمدي أتباع أبي تمام حوشى الكلام والتكلّف في ابتداعه خروجا عن سنّة اللفظ، وقد عرفه بقوله «هو الذي لا يتكرّر في كلام العرب كثيراً فإذا ورد ورد مستهجنًا»⁽⁵⁴⁾.

لذلك بدا شديد التمسك بفرض حوشى الكلام سواء جاء في شعر المتقدمين أو في شعر المتأخرين، وهو يرى أنّ أبا تمام كان يتبعه ويتطلبه ويتعمّد إدخاله في شعره.

فمن ذلك قوله : البسيط|

أَهْلَسُ أَلَيْسَ لَجَاءَ إِلَى هِمَمٍ تَغْرَقُ الْأَسَدَ فِي آذِيهَا اللَّيْسَا

ويضطرّ الأمدي هنا إلى الشرح اللغوي لتفسير العيب الذي لحق بالبيت «فالأهلس» بمعنى خفيف اللحم والأيّس، أي الشجاع البطل. وهما في نظره لفظتان مستكرهتان إذا اجتمعتا. ويضيف هازنا «لم يقنع بأهلس أليس حتّى قال في آخر البيت «الأيّسا» يريد جمع أليس» (55).

إنّ استعمال اللفظ الغريب الذي يحتاج إلى كد ومشقّة في فهمه مستهجن من «الأعرابيّ القحّ الذي لا يتعمّل له ولا يطلبه» بقدر ما هو مستهجن من «المحدث الذي ليس هو من لغته ولا من ألفاظه ولا من كلامه الذي تجري عادته به» (56).

ويعود هنا أيضا إلى العرب لتحديد مقاييس الجمال في الجناس، إذ يشترط أن يكون مقدودا على جناس الأوائل وأن يأتي عفوا لا أثر للصنعة والتكلف فيه وأن لا يتجاوز الآيات المعدودة لأنّ الإكثار منه يفسد الشعر ويذهب بحلاوته ومائه ورونقه. يقول «ومثل هذا في أشعار الأوائل موجود، لكنّه إنّما يأتي منه في القصيدة البيت الواحد والبيتان، على حسب ما يتفق للشاعر ويحضر في خاطره، وفي الأكثر لا يعتمد، وربّما خلا ديوان الشاعر الكثير منه ترى فيه لفظة واحدة» (57).

ويسوق الأمدي نماذج من رديء التّجنيس عند أبي تمام واصفا إياها «بالشّناعة والركاكة والهجانة» (58).

نحو قوله [الوافر] : «خَشِنْتُ عَلَيْهِ أَخْتَ بَنِي خَشْنِي».

(55) الموازنة 282/1.

(56) الموازنة 286/1.

(57) الموازنة 267/1.

(58) الموازنة 269/1.

أو قوله : [البسيط] :

فَاسْلَمَ سَلِمَتْ مِنَ الْآفَاتِ مَا سَلِمَتْ
سِلَاحٌ سَلِمَتْ وَمَهْمَا أَوْرَقَ السَّلَامُ

واكتفى في الطباق بسرد النماذج الصحيحة الجيدة من شعر القدماء
والنماذج الرديئة الخاطئة من شعر أبي تمام.

وأما المعاطلة فهي أصل العيوب في النظم إذا تخالف بابا من أبواب
العمود الذي يتحدد فيه مقياس . مشاكلة اللفظ للمعنى . . فالمعاطلة كما
يعرفها الآمدي شدة تعليق الشاعر ألفاظ البيت بعضها ببعض وأن يداخل
الشاعر لفظة من أجل لفظة تشبهها أو تجانسها وإن اختلف المعنى بعض
الاختلال⁽⁵⁹⁾.

وذلك كقول أبي تمام : [البسيط]

خَانَ الصَّفَاءُ أَخَّ خَانَ الزَّمَانُ أَخَا
عَنْهُ فَلَمْ يَتَخَوْنَ جِسْمَهُ الْكَمْدُ

ويعلق على هذا البيت قائلا . فانظر إلى أكثر ألفاظ هذا البيت وهي
سبع كلمات آخرها قوله . عنه . ما أشد تشبث بعضها ببعض وما أقبح ما
اعتمده من إدخال ألفاظ في البيت من أجل ما يشبهها وهو . خان .
و . خان . و . يتخون . وقوله . أخ . و . أخا . فإذا تأملت المعنى - مع ما أفسده
من اللفظ - لم تجد له حلاوة ، ولا فيه كبير فائدة⁽⁶⁰⁾.

(59) الموازنة 277/1 .

(60) الموازنة 277/1 - 278 .

أما فيما يتعلق بهفوات أبي تمام العروضية، فقد جمعها الآمدي تحت باب . ما كثر في شعره من الزحافات واضطراب الوزن. لكنه لم يحظ باهتمام كبير في موازنته إذ اكتفى بعرض بعض النماذج الشعرية التي يكون الشاعر فيها قد خرج على الأوزان الخليلية آخذاً عليه الإكثار من الزحافات في البيت الواحد. كما هو الشأن في قوله : (الطويل)

يَقُولُ فَيَسْمَعُ، وَيَمْشِي فَيَسْرِعُ وَيَضْرِبُ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ فَيُوجِعُ

إذ حذف النون من .فعولن، الأول والياء والتون من .مفاعلين، التي تليها. ومن .فعولن، التي هي أول المصراع الثاني. ويسمى هذا النوع من الزحافات مقبوضاً وهو حسن جائز، إلا أنه إذا جاء على التوالي والكثرة في البيت الواحد قبح جداً،⁽⁶¹⁾.

فالزحافات، في نظره، جائزة غير منكرة إذ قلت .فأما إذا جاءت في بيت واحد في أكثر أجزائه، فإن هذا في نهاية القبح ويكون بالكلام المنشور أشبه منه بالشعر الموزون،⁽⁶²⁾ مما يجعلها ثقيلة على النفس يجتهد الطبع والذوق. ولهذا السبب فإنها لا تكاد ترى في أشعار الفصحاء والطبوعين على الشعر من هذا الجنس شيئاً،⁽⁶³⁾.

وهذا دليل إضافي على أن ذوق الآمدي لم يكن يستسيغ إلا الشعر القديم، و قد أثر هذا سلبياً على موازنته، إذ أخضع أشعار أبي تمام لمقاييس لا تصلح لها إلى حد قلب المحاسن مساوئ.

على سبيل الخاتمة :

يتضح مما سبق أن الآمدي يدافع عن خطأ أساسه وعمدته في مستوى المعنى وجوب جريانه مجرى كلام العرب، وفي مستوى

(61) الموازنة 288/1.

(62) الموازنة 290 / 1.

(63) الصفحة نفسها.

الصورة وجوباً حصول الفائدة التي تقتضي الوضوح والإيانة لأنّ الكلام إنّما هو مبنيّ على الفائدة في حقيقته ومجازه⁽⁶⁴⁾، وفي مستوى الإيقاع وجوباً التخلص من الغريب الوحشيّ والمستعصي من العبارات والألفاظ واجتناب التكلف في التجنيس والمطابقة والمعاظلة مع تمسك بالأوزان الخليلية دون إسراف في الزخافات.

ومن كلّ ذلك نستخلص أنّ الأمدي يدافع عن نهج يقع ضمن أصل كبير جامع هو «البيان» بالمفهوم الذي حدّته النظرية الأدبية عند العرب، لذلك اعتبر أبا تمام خارقاً لهذا الأصل النظري. وموقفه إنّما هو موقف الجمهور الأعظم من النقاد الذين رأوا في شعر المحدثين خروجاً عما أجراه العرب وعدولاً عن المؤلف إلى حدّ دفع بابن الأعرابي إلى القول عن شعر أبي تمام «إن كان هذا شعراً فكلام العرب باطل».

ولا شكّ في أنّ هذا التصور قد ولّد بعض السلبيات في تقدير العمل الشعري وأسلم النقد إلى التعسف في الحكم وتشديد الخناق على الشعراء بتعقّب أدقّ سقطاتهم، تعقّباً لا يخلو من الخدلة والتصنع وربّما من سوء النية فكانت استجابة شعر الشاعر للمبادئ المرسومة أهمّ إليهم من تجربته الذاتية، وطريقته الخاصة في إعادة تركيب الأشياء من زاوية رؤيته لها، وتفاعله معها وصياغتها وفق الدفق الانفعالي المتولّد فيه بمفعول تلك التجربة⁽⁶⁵⁾، إلّا أنّ هذا التصوّر ليس ناجماً عن قصر نظرة النقد القدامى بقدر ما هو نتيجة صراع حضاري، أفرزته تركيبة المجتمع المعقّدة

(64) الموازنة 191/1.

(65) التفكير البلاغي عند العرب ص 547.

المتوترة بسبب إقبالها على فترة تحول هامة واحتوائها خليطاً من الأجناس والحضارات والآداب،^(٥٦).

ولعل هذه الظروف الحضارية الجديدة كانت سبباً في بث هذا الشعور بالخوف من الدّخيل على لغة العرب لغة القرآن وذوبان رصيد المعاني الذي سنّه القدامى بما جاء به الأعاجم والمولدون، فلا غرابة أن يولي هؤلاء النقاد عمود الشعر، الذي رسمه الأسلاف هذا القدر من العناية ردّاً على الشعبيّة وذوداً عن العرب، أصحاب البيان..

وفي الختام نستطيع أن نقرّر أن قراءة الأمدي لم تكن مدعومة بالنصّ ولا منطلقة منه. وإنما تمت من خلال شبكة ساهمت في تكوينها نصوص نظريّة وشعرية إجرائية، إذ أنّ توليد المعنى في النصّ وقبوله أو عدم قبوله مشروط بمدى مطابقته لتلك الشبكة.

لهذا ننتهي إلى أنّ استراتيجية الأمدي كانت قراءة شعر أبي تمام من خلال جهاز نظري مسبق بما يخرج به عن كلّ ما ذكره في المقدمة، على أنّه أتبع في كتابه كلّ أساليب الإقصاء والمخادعة حتّى تستقيم له الأمور وحتّى يظنّ به القارئ الظنّ الحسن.

إنّ المدوّنة النقدية العربية إذ تلحّ على الإبداع، فإنّها تحدّده في الآن نفسه بمقدار يمنع تجاوزه وتسيّجه بسياج الفائدة والمنفعة. وعلى هذا الأساس اعتبرنا قراءة الأمدي نموذجاً للقراءة المسيّجة، إذ اعتمدت مقاييس جمالية مجردة تطبّق على كلّ نصّ دون اعتبار تغيّر طرائق الكتابة وتبدّل سنن الإبداع.

(٥٦) المرجع نفسه ص 379.

ونحن نرى على خلاف ما ذهب إليه بعض الدارسين⁽⁶⁷⁾ أن القراءة مهما ادّعت من الحياد والموضوعية - وهو ما يشير إليه صريح العبارة، الموازنة، المشتقة من الميزان رمز العدل والقسطاس - رغم كلّ ذلك لا يمكن أن تكون إلاّ قراءة محكومة بتصورات القارئ موجّهة برواء والعقيدة التي عنها يصدر، وإن تاقّت إلى الحرية والتقيّد بالنصّ المقروء والتخلّص من كلّ الخلفيات الأيديولوجية، حتّى لكانّ القراءة لا تعدو أن تكون استدعاء للنصّ إلى دائرة ما يؤمن به القارئ، ويعتقده، ويمثّل مجال اطمئنانه ومعرفته أي إلى الدائرة التي ترسمها تلك الشبكة.

وهكذا كانت الموازنة في الحقيقة عمليّة ترشيح وإقصاء في ضوء تلك العقيدة الأدبيّة إذ كوّنت ضبابا يحجب الكثير من حقائق النصّ من حيث كانت تهدف إلى إيضاحه والكشف عن مغلفاته وغوامضه.

(67) انظر مثلا :

- إبراهيم الأبيوني ، صورة أبي تمام بين شراحة وناقديه حتّى القرن الخامس الهجري، دار الشمال للطباعة والنشر والتوزيع 1988، ص 255.

وقد فسّر عدم تمسك الأمدي بالحياد في موازنته بعوامل ذاتيّة إذ قال : «إنّ الأمدي مهما كان ناقدا فذا ومهما اظهر لك من حياد واسترسل فيما قدّمه من براهين على حياده، لا بدّ له من أن يشغله موى يميل إليه وهدف قصده في إملانه ليجنح نحوه في النهاية وما ذلك إلاّ لأنه إنسان، سيظلّ متأثرا بعوامل العاطفة البشريّة التي لا يمكن التخلّص منها مهما تسلّح الناقد بعدّة النقد اللازمه ومهما بلغ ذوقه من مستوى عال في تذوق النصوص وفي تخيّر أفضلها..»

- إحسان عباس ، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص 174 وقد أرجع أحكامه إلى عوامل النشأة والتأثر، إذ رأى أنّ الأمدي «قد بدأ منذ (سنة 317) يحاول اختيار الجيد من شعر الطّائنين، وكان ذوقه قد حدّد وجهته في أخذ ما يأخذه، وطرح ما لا يستسيغه، وفي هذه المرحلة يكون الإعجاب شيئا لا يعلل ويظنّ هذا الإعجاب هو المحرّك الكبير دون أن يهتدي الناقد إلى إدراك الأمس الجماليّة في الشّيء الجميل. وقد عاشت هذه التأثيريّة مع الأمدي، حين شاء أن يكون ناقدا موضوعيا، وظلّت تلاحقه بآثارها القديمة، ولذلك كان كثيرا ما يضيق درعا بالموضوعيّة المتزمّنة ويشور ذوقه عليها، ويستسلم إلى تعليقات تأثريّة فيها الكثير من الإسراف في الحمل على الشّاهد وفيها التجنّي وفيها إلى ذلك طرافة ساحرة..»

ولعلنا نكون بهذا قد قدّمنا مثالا عن كون «القراءة البريئة» ضربا من الوهم يدلّ على ذلك ما لاحظناه من دفاع الأمّدي عن نموذج مسبق استدعى نصّ الشاعرين ولا سيّما نصّ أبي تمام للدّفاع عنه ضده، فعوض أن يغوص على منطق الكتابة في النصّ الشعريّ استعمل ذلك النصّ لتدعيم معتقده بإقصاء ما جاء فيه مخالفا لذلك المعتقد والتّشجيع عليه ومهاجمته.

ولئن كان إطار بحثنا لا يسمح بتعميم هذه الأحكام، إذ لا يمكن في اعتقادنا إثباتها أو تفنيدها بسهولة، فنحن نرى أنّ مسألة القراءة لا تزال تستوجب الكثير من التدبّر والتأمّل والبحث في أصولها النظرية.

بهذا نكون قد أفصحنا عن طموح هذه الدّراسة وعن طبيعة الآفاق التي تفتح، إذ نروم في دراسة أعمق وأشمل تدعيم ما وصلنا إليه من نتائج مبدئية.

فاتن حسني

الواقع والخيال في الشعر العربي القديم^(*)

تأليف : البير أرازي

سلسلة «إسلام الأمس واليوم»

دار «ميزانوف ولاروز» باريس، 1989

(182 صفحة)

تقديم : بسمة نهى الشاوش

صدر المؤلف كتابه بتوطئة حدّد فيها الغرض من تأليف الكتاب ويتمثل في دراسة وجهين للشاعر الجاهلي لا ينفصلان وهما المتصرف في المعاني،⁽¹⁾ والفتان، أو دراسة المعنى والبنى باعتبار أن هذا المنسق للألفاظ الذي اصطلح على تسميته بلفظة شاعر كان يتمتع بقوى خارقة تتمثل في كيفية ترتيب الألفاظ وفي الآن ذاته كان يمتلكا للمعرفة ومعبرا عنها.

وبين الباحث أن ذلك التعبير قد تجلّى خاصّة في علاقة الشاعر الجاهلي بالزمن وما ولّده فيه من قلق وجودي سيحاول تجاوزه بالشعر وبينائه الفني.

(*) صدر الكتاب باللغة الفرنسية تحت عنوان :

Albert Arazi, la réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne, collection, Islam d'Hier et d'aujourd'hui, n° 32, Ed; G. P. Maisonneuve et Larose, 1989.

(1) «Le manieur d'idées» ، العبارة بالفرنسية .

وقد خصّص الباب الأول (ص ص 49 - 106) من هذا الكتاب لدراسة هذا المحور واستخراج أهمّ الخصائص المميّزة لعلاقة الشاعر بالزمن.

أمّا الباب الثاني (ص ص 107 - 170) فيحاول فيه المؤلّف أن ينظر في نموذج ناطق من الشعر الجاهلي وهو الوصف لاستقصاء مفهوم الزمن في طوله واستمراريته ومحاولة الفنان الشاعر تجاوزه عند وصف الحيوان.

أمّا المنهج المتبع في البحث، فقد ارتكز فيه على جرد دقيق للنصوص واستقراء للمدونة الشعرية العربية القديمة استقراء متأنياً. وبالتالي يكون للكتاب قسمان كبيران : قسم نظري وقسم تطبيقي.

وقد بدأ الباحث دراسته في القسم النظري بنظرة تمهيدية في قضية التدوين المتعلقة بالشعر الجاهلي ولم يكن ذلك من الزاوية التي طرقت منها سابقاً بل بالتركيز على تقويم كلّ من المفضليات والأصمعيات باعتبارها نموذجاً للمنتقيات الشعرية العربية ومن ثمة على السمات الأدبية التي حكمت طور التصرّو وجمع مختلف الدواوين المنسوبة إلى شعراء الجاهلية والنظر في تطوّر عملية التدوين والمقارنة بين ديوانين لشاعرين جاهلين مختلفين وهما امرؤ القيس والتابغة الذبياني، ليخلص إلى اختلاف الروايات في عدد القصائد ونسبتها إلى أصحابها وإلى تصرّف الرواة في هذه الأبيات الجاهلية بإعادة الترتيب أو بالزيادة والنقصان.

وفي الباب الأوّل من الكتاب بدأ المؤلّف بالنظر في قضية الزمن في الشعر العربي القديم من خلال دراسة التقاطعات الشعرية التي تظهر فيها لفظة (لَيْل) ومختلف دلالاتها والمواضيع المرتبطة بها وكيفية صياغتها الفنية في كافة الأغراض الشعرية من جهة ومحاولة استخراج مفهوم الزمن ودلالته ودوره في الشعر العربي القديم من جهة أخرى.

ويخلص إلى أنه من الحيف أن نعت الشعر العربي القديم بالسذاجة والعبيّ لأنه تناول مسألة وجودية بحسّ دقيق تميّز من الناحية الفنيّة بتصور المتقابلات المنسجمة التي تحقق نوعاً من التوازن لجعل الإنسان ينوس بين قطبين : أحدهما إيجابي وهو التفاؤل وثانيهما سلبي وهو التشاؤم مع نزعة إلى التشاؤم.

وقد ظلّ هذان القطبان متواجدين في فترة صدر الإسلام التي اتّسمت بظهور القرآن وما فيه من معاني الحياة والأمل بما رجّح كفة التفاؤل في الشعر العربي.

ويلاحظ الباحث أنه مع الفترة العباسيّة تراجع البعد الوجودي للزمن ليصبح الليل موضوعاً أدبياً محضاً. وقد يدعو هذا الرأي الذي يقرّه الباحث إلى المراجعة والتّثبت ولعلّ هذا ما جعله يستدرك مستثنياً شعر الزّهد وبعض الأشعار الصّوفية التي ظلّت في رأيه تعالج موضوع الزمن باعتباره مسألة وجودية.

ويركّز الكاتب في الباب الثاني من كتابه على الناحية الفنيّة للشاعر العربي القديم وقد اختار لهذا القسم التطبيقي المواضيع الوصفية في القصيدة وذلك لتواترها أولاً ولأنّها تعبّر عن مطامح الشاعر الجاهلي الفنيّة ثانياً على عكس ما ذهب إليه بعض النقاد من اعتبارها أقساماً استطرادية في القصيدة أو مناسبة يظهر فيها الشاعر قدراته اللغوية وبراعته في النظم.

ويعلّل الباحث اقتصاره على وصف الحيوان بأنّ هذا النوع من الوصف يمثّل أهمّ مظهر لهذا النمط من الشعر.

وعرض المؤلّف في البداية إلى مختلف الأعمال التي اهتمت بالوصف في الشعر العربي القديم وبيّن أنّها أجمعت على أنّ الوصف كان في معظمه مطابقاً للواقع أو واقعياً. وهنا عرض إلى مفهوم الواقعية التي هي

في نهاية الأمر ليست تصويراً فوتوغرافياً للواقع ورسماً له بقدر ما هي تأويل وإعادة خلق لها باعتبار ما يلجأ إليه الشاعر من أساليب المجاز عند وصف الحيوان على سبيل المثال. وهذا من شأنه أن يبعد الوصف عن الواقع وحقيقة الموصوف.

ويحلّل الكاتب كيف أنّ الشاعر باستعماله لأساليب المجاز كالتشبيه والاستعارة وللنعت الاسمي أو الصفة المتمحضة للاسمية قد غير الواقع إن لم يكن قد قلبه. ويحلّل نماذج من كل أسلوب من هذه الأساليب الفنية مينا كيف أنّها ساهمت في خلق أوصاف غير مطابقة للواقع مطابقة تامة. وهذه الظاهرة الفنية تدرج ضمن إرادة الشاعر في تأويل الواقع وإدراج جزء من الخيال فيه ويفسّر الكاتب ذلك بما سمّاه بتمثيل الواقع أو النزوع إلى مثالية تعلو على الواقع فتصبّ الاهتمام على الفن.

وقد حاول المؤلف النظر في تيارات الوصف في الشعر الإسلامي وانهى إلى وجود نزعتين مختلفتين :

1 - الأولى تنحو إلى وصف مرتكز ارتكازاً مطلقاً على الحركة وهو مرتبط بالسرد.

2 - والثانية تنحو على العكس إلى تجسيد الوصف وتجميد الوصف تجمّد الحركة واللحظة العابرة فيتمّ الانتصار على الزمن في تعاقبه المستمرّ عن طريق تسام فنيّ عالي المستوى.

وبذلك ننتهي إلى نمطين في الوصف : الوصف الثابت (Description statique) والوصف الحركي (Description dynamique).

وفي الجملة يمكن القول بأنّ هذا الكتاب دقيق وموثق حاول رصد مختلف سمات فن الوصف الحيواني الجاهلي في علاقته بالواقع والخيال ومجاورته لقضية الزمن الوجودية عن طريق الفن وهو في الآن ذاته يطرح قضايا جمالية فنية وفكرية فلسفية عديدة تهتم الشعر العربي قديماً وحديثاً على السواء.

بسمّة نهى الشاوش